Javier Hernández-Pacheco

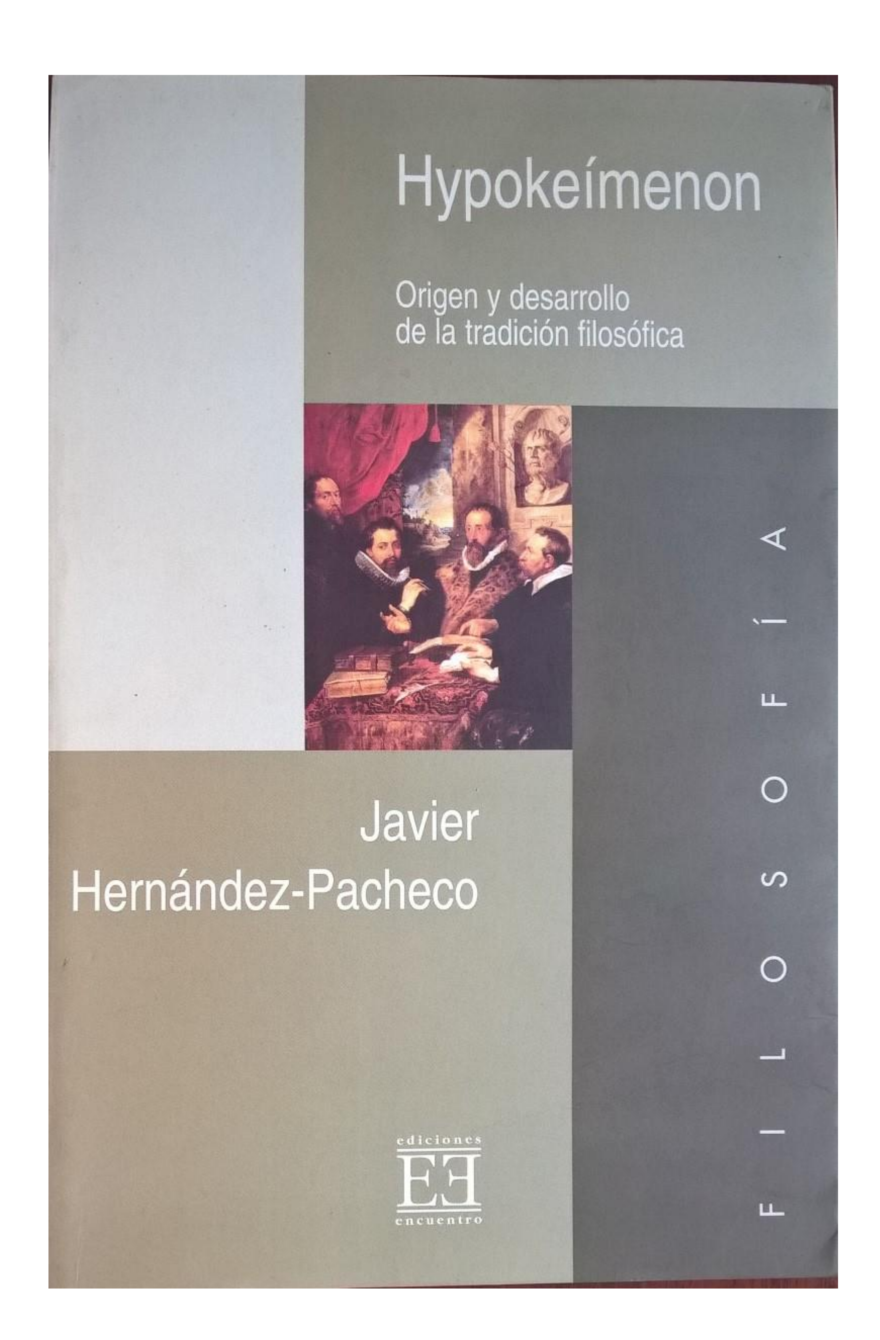
Obras, volumen XI

HYPOKEIMENON

Origen y desarrollo de la tradición filosófica



Madrid 2003



Portada de la edición original

CONTRAPORTADA

Javier Hernández-Pacheco es Catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Entre otros trabajos es autor de los siguientes libros: *Die Auflósung des Seins. Die Entwicklung einer phánomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers; Subjetividad y reflexión. Tres estudios de antropología fundamental; Acto y substancia. Estudio sobre santo Tomás de Aquino; Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario; Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia; Elogio de la riqueza. Elementos de filosofía de la economía; Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea: La conciencia romántica; Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Francfort y la filosofía hermenéutica; Corrientes actuales de filosofía (II). Filosofía social.*

De Anaximandro a Fichte, la tradición filosófica se hilvana con el concepto de sujeto, de modo que su emergencia y desarrollo son los que la hacen comprensible. Si esta hipótesis es viable, se puede ver también cómo esta tradición resulta mucho menos discrepante de lo que en su superficie parece, y sus distintas propuestas son formas, enriquecedoras en su diversidad, de decir lo mismo.

ISBN: 84-7490-692-X
Depósito Legal: M-38.501-2003
Printed in Spain

(Se señala la páginación y saltos de página de esta edición original)


A mi madre

ÍNDICE

PRÓLOGO

Todos los que han asistido a ese peculiar rito iniciático que es la oposición a profesor de historia de la filosofía, saben que incluye una ceremonia que en ningún caso puede ser omitida: el concursante ha de preguntarse si la disciplina que aspira a enseñar es de índole filosófica. Y tras una hipócrita deliberación, presupuestada para dar un poco de intríngulis al sobado expediente, la obligada conclusión es un decidido alegato en favor del sí. ¡Ay de quien dijera otra cosa! Todos los asistentes al acto se quedan muy tranquilos al comprobar una vez más que el historiador de la filosofía es ante todo un filósofo. ¡Faltaría más! Pero, consignas aparte, a la hora de la verdad la mayor parte de los trabajos que se publican y de las lecciones que se imparten poco tienen que ver con una filosofía digna de tal nombre y tampoco poseen la solvencia del ejercicio riguroso de la historia: se reducen a cansinas repeticiones de tópicos y medias verdades. Presentan los sistemas filosóficos como construcciones inverosímiles y extrañísimas que harían mejor papel prendidas con alfileres en las cajas de un entomólogo, en lugar de ser ofrecidas a la admiración pública como muestras representativas de los mejores pensamientos alumbrados por la humanidad. ¡Qué pena de especie si eso es todo lo que su curiosidad e ingenio da de sí! ¿Cómo es posible que alguien sostuviera en serio semejante atajo de disparates? Yo, que en esto de la filosofía debo considerarme una *vocación tardía,* siempre creí que desempolvar aquello del acto y la potencia, las cuatro causas, la substancia pensante y extensa, los juicios sintéticos a priori, la reducción fenomenológica, etc., ante todo requería que uno /14 fuera inasequible al desaliento. Lo verdaderamente filosófico sería hacer verosímiles, si no creíbles, las doctrinas que amparaban tan amedrentadores conceptos. Mas hete aquí que muy de vez en cuando he encontrado libros que han operado la improbable alquimia. Y ahora tengo la suerte de que el autor de uno de ellos haya pensado en mí para escribir unas líneas preliminares. Como el lector está justificado para desconfiar de la imparcialidad de mi juicio, voy a moderar los enco-

mios y únicamente expondré un par de consideraciones que sirvan para centrar el asunto.

Dejando por un instante la cuestión de si la historia de la filosofía forma o no parte de la filosofía, se plantea esta otra: ¿es posible filosofar sin hacer de un modo u otro historia de la filosofía? Hay quien piensa que sí, e incluso alardea de su ignorancia de nuestra herencia intelectual, pero el profesor Hernández-Pacheco sostiene, con sólidos argumentos, que apelar a la tradición no es excusable en un saber que se presenta ante todo como *reflexión,* vuelta sobre sí para incrementar la densidad y hondura de lo que la ingenua mirada ha podido descubrir pero no discernir, sopesar y transformar en pensamiento maduro. Regresamos a lo que otros han pensado, y en esforzado diálogo con ellos intentamos acercarnos a la insegura meta del conocimiento universal y fundado. Y es que la filosofía está en las antípodas de lo personal e intransferible. Mejor dicho, lo que pretende precisamente es aquello que, *porque personal,* es *comunicable* en grado óptimo. Una de sus mejores virtudes es que no hace falta ser griego clásico para entender a Aristóteles, ni judío renegado para sacar provecho de Spinoza, ni prusiano de la Ilustración para llegar hasta el fondo de Kant. A su manera, unos y otros hablaron para todos los hombres y épocas, de forma que el sentido de sus asertos se abre paso a través de la incompetencia de los traductores, el declive de las culturas, la deformación de los intérpretes... Por supuesto que no somos capaces de restituir el sentido original de sus especulaciones, el matiz exacto de las fórmulas que enunciaron. ¿Y qué? Su puesto de privilegio en la historia de la filosofía estriba precisamente en que para comprenderlos en profundidad no hace falta culminar con acabada perfección el fragilísimo edificio de la comunicación humana. En el fondo, la pretensión de descifrar sin atisbo de pérdida cualquier mensaje mínimamente complejo es utópica y contraproducente. La transparencia comunicativa es un mito y haríamos /15 mejor olvidándola, para intentar sacar partido de otras alternativas más realistas. Al fin y al cabo, es innecesario captar el cien por cien de lo que se me dice para *enterarme.* Por eso mismo resulta insufrible que en una conversación nuestro interlocutor se empeñe en que entendamos con toda *exactitud* el sentido de lo que *quiere decir,* una y otra vez corrige y completa, añade detalles exasperantes y se

exaspera él mismo por nuestra incapacidad para captar la sublimidad de sus expresiones. Las personas que sufren esa obsesión consiguen que, háblese de lo que se hable, todo quede a fin de cuentas en una glosa de las peculiaridades de su lengua. Por desgracia tampoco escasean los historiadores del pensamiento que sufren con respecto a los clásicos la misma manía persecutoria, lo que les impide hacer otra cosa que rastrear incomprensiones por doquier.

Frente a las neurosis de unos y otros, convendría estatuir que quien no sepa resignarse a ser incomprendido se abstenga de despegar los labios, tomar la pluma o pulsar la tecla. Nada más reconfortante que la magnanimidad de los que sobrellevan con paciencia las torcidas interpretaciones de lectores y oyentes, aceptándolas con mansedumbre cuando todavía resultan tolerables, y proponiendo en todo caso discretas puntualizaciones, que ayuden a entender al que tenga entendederas y no solivianten al que carezca de ellas. Me gusta imaginar que los grandes pensadores tenían en grado superlativo esa grandeza de espíritu. Si no fuera así, peor para ellos: ¡que se remuevan de impotencia en sus tumbas, no teniendo cómo hacer callar a los exégetas!

En el mismo orden de ideas, he llegado a pensar que lo de la mística no es que sea inefable, sino indescifrable: *ellos se entienden,* porque son dueños de un lenguaje *críptico* que a los demás resulta opaco. En cambio, lo que el filósofo descubre tiene que poder ser asimilado sin recurrir a demasiados alambicamientos semánticos. De lo contrario quizá no sea filosofía, porque, como decía Descartes, «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo», y esta ciencia llega hasta donde se alcanza con su ayuda. Todo lo que el filósofo puede exigir en un discípulo es esfuerzo y sentido común; por eso el mismo Descartes pedía que sus *Principios de filosofía* se leyesen cuatro veces seguidas —optimista él—, pero aconsejaba avanzar con prisa, sin apurarse por las dificultades de interpretación. Hernández-Pacheco se conforma con una sola lectura, igualmente apresurada. No hay en su libro talismanes her- /16 menéuticos, secretos esotéricos, vías unitivas: es pura y simple filosofía al alcance de cualquier mortal con tesón para mantenerse en la silla frente a la mesa de trabajo.

En definitiva, lo que distingue al que filosofa desde la historia del pensarmento del que se dedica a historiarla (filosóficamente o no), es que no otorga prioridad al verbo de los filósofos, ni a las conjeturas sobre lo que «real y exactamente» pensaron, sino a aquello de lo que hablaron y sobre lo que pensaron. Más que mirar a los clásicos, mira hacia donde ellos miraron. Al dialogar con la tradición filosófica no sólo interpela a personas; cuenta también con «convidados de piedra», problemas y enigmas que tiene siempre a la vista, y a los que presta su voz para que de alguna forma «hablen». Por eso mismo, cuando escucha a los filósofos le importa menos lo que dijeron de hecho que lo que pudieron o debieron decir. El diálogo se convierte en seguida en tertulia, una especie de chateo de internautas que supera la barrera del tiempo, además de la del espacio: no es insólito que Nietzsche medie en una querella de los Santos Padres de la Iglesia, o que Hegel intervenga en un coloquio de Milesios. Y es que ni siquiera los más grandes filósofos supieron expresar y aprovechar con plenitud sus mejores intuiciones. La misión de los que venimos después es rescatar esas joyas semienterradas, limpiarlas y sacar de ellas todo lo que den de sí. A quien emprende este tipo de trabajos no se le debe exigir guardar fidelidad a tal o cual maestro, sino evitar convertirse en su epígono.

A veces los científicos alardean de que no precisan, como los filósofos, rememorar la historia de su disciplina. A lo mejor sí que lo hacen, y lo que pasa es que disimulan porque son ingratos. Lo cierto es que aman la tradición, pero a veces se complacen —como ciertos faraones egipcios— en borrar de templos y palacios los nombres de sus constructores. También ocurre que se han dado mejor maña que los filósofos a la hora de obtener provecho de los precursores: tienen la costumbre de exprimir a conciencia el jugo de la historia, mientras que nosotros hemos de seguir volviendo a ella, como malos estudiantes obligados a repasar, cuándo no a repetir curso. Por último, Hernández-Pacheco apunta la posibilidad de que la ciencia no tenga la dosis de reflexividad de la filosofía, que siempre renace de sus cenizas, retornando al pasado no para restablecerlo, sino para crecer, para alumbrar el futuro. /17

Por eso conviene que el filósofo contemporáneo conserve la sangre fría a pesar de la talla descomunal de las figuras que

interroga; está bien incluso que tenga la audacia de «echarles un pulso». Los mitómanos protestarán indignados ante tamaña osadía, pero las personas cabales recordarán la metáfora que Newton popularizó —sin inventarla—: «Somos enanos subidos a hombros de gigantes». Lo cortés no quita lo valiente, y una vez anotados los enormes merecimientos de aquellos pioneros, en lugar de construir cenotafios para albergar sus restos, pongámosles respetuosamente el pie encima y empecemos a trepar, animados con la perspectiva de ver «un poco más lejos» cuando estemos encaramados sobre sus cabezas. Es evidente que ello no se conseguirá sin arrugarles las hombreras de la chaqueta o magullarles una oreja, pero es algo que no debiera importar en exceso; al fin y al cabo en nosotros su filosofía sigue viva, y les estamos rindiendo el supremo homenaje de tomarlos como pedestal de un renovado esfuerzo, lo cual, en un saber que se ocupa *de los fundamentos,* es mucho más decisivo que estar en la cúspide o rematar el último tejadillo.

Después de todo lo dicho se entenderá si digo que el libro de Hernández-Pacheco pide (pondría incluso «exige», descontando connotaciones agresivas) no *conformidad,* pero sí *complicidad.* Sería una pena emprender su lectura con el ánimo de aquel limpiabotas que, tras visitar el Museo del Prado, se quejaba de que en el *Cuadro de las lanzas* Velázquez había pintado los personajes con calzado polvoriento. El libro no es apto para los fundamentalistas que sólo piensan en restituir contextos, efectuar reconstrucciones exactas, examinar hasta la última variante de cierta idea, decidir si fue formulada el 18 de mayo de 1816 por la mañana, ó bien ese mismo día, pero por la tarde. El libro propone algo que poco tiene que ver con un «diorama» repintado de la historia de la filosofía. Trata de ser fiel al espíritu antes que a la letra, y todavía más que al espíritu, a la cosa misma que aquél investigaba. Está lejos Hernández-Pacheco de aspirar a ilustrarnos con su saber, o impresionarnos con sus hallazgos. Diría más: ni siquiera quiere «convencernos»; quiere darnos un ejemplo vivo de una búsqueda filosófica en los umbrales del sigo XXI. Desea retarnos a hacer lo propio, a que nuestras previsibles discrepancias fructifiquen en algo todavía mejor, más pleno, más lleno de sugerencias. La filosofía es tarea inacabable, como la de Sísifo, pero gozosa, porque no es necesario alcanzar latitudes hiperbó- /18 reas para resarcirse

del esfuerzo empeñado y de los riesgos asumidos. El paisaje que se va divisando desde la ladera ya compensa la ascensión, aunque no tengamos esperanzas de llegar a la cumbre, y aun cuando tengamos la convicción de que lo estamos poniendo fácil para que hasta el último «enano» de mañana pueda con toda facilidad subir todavía un poco más arriba. Al fin y al cabo —y dejo aquí constancia de un primer desacuerdo más formal que profundo con las tesis del libro— la filosofía no es tan diferente de la ciencia; también ella progresa sin cesar, aunque tenga la coquetería de ocultarlo.

Ya se adivinará que estamos ante una obra que no adolece de complejos de ningún género, sin llegar por ello al extremo del que blasonaba que «los de mi pueblo no tenemos complejo de superioridad, porque no tenemos ningún complejo». Hay un desenfado que nada tiene que ver con la inconsciencia, y un optimismo que tiene en cuenta la gravedad de la situación presente. Corren malos tiempos para la filosofía, en especial para la metafísica, a pesar de que se dan las condiciones objetivas para obtener en ella los mejores logros. Si fuera así, es obvio que los obstáculos que impiden conseguirlos son circunstanciales. En realidad, llevamos casi doscientos años rumiando desencantos, y el libro de Hernández-Pacheco contribuye a aclarar los porqués. Ante todo subraya lo que, parafraseando a Gilson, cabría denominar «la unidad de la experiencia filosófica». Esa unidad se constituye alrededor del eje que forman las nociones de *substancia, yo* y *sujeto,* así como de la dinámica que aporta una reinterpretación *dialéctica* de la teoría *acto-potencial.* Fácil es enunciarlo, pero la articulación de este modo de interpretar veinticinco siglos de tradición especulativa es a mi juicio un logro de primera magnitud, una contribución que, frivolidades aparte, no debiera despacharse como una mera anécdota. Vulgar es el hombre que pasa por delante de lo extraordinario sin darse cuenta. Aunque yo no sea una autoridad en la materia, quiero aportar el testimonio de que gracias a este esquema interpretativo el profesor Hernández-Pacheco logra iluminar y reforzar las virtualidades del pensamiento tanto clásico como moderno. Y lo ha conseguido de un modo que no encuentro en las interpretaciones globales de la historia del pensamiento a las que he tenido acceso. Doctrinas que parecían abstrusas, arbitrarias, carentes de toda verosimilitud, se

vuelven plausibles, tienen lógica, expresan del modo más directo intuiciones profundas, pero no confusas ni deliberadamente complejas.

/19 El autor tiene una capacidad envidiable para avanzar en terrenos de la alta abstracción y abordar los problemas más difíciles sin dejar al lector de la mano ni dar la impresión de evadirse a limbos eidéticos y especulaciones estratosféricas. Lo consigue gracias a la sabia dosificación de ejemplos que, sin trivializar los asuntos, muestran su incardinación en las preocupaciones más cotidianas y universales de los hombres. Además, utiliza un procedimiento que no he visto aplicar por ningún otro con tanta maestría y que me atrevo a denominar «método de reducción a la inversa». Recordará el lector que los matemáticos emplean con profusión el «método de reducción al absurdo»: para probar una tesis, se parte hipotéticamente de su negación, y se extraen consecuencias lógicas de ella hasta llegar a una contradicción, lo que desacredita la hipótesis adoptada y avala por exclusión lo que realmente quería probarse. Por desgracia, sólo los temas que pueden ser abordados con versiones muy estrictas y poco flexibles de la deducción racional admiten este expediente. Pero hay otra opción, frecuentemente usada en las páginas que siguen: una formulación teórica muy general y a primera vista difícil de contrastar casi se puede tocar con los dedos cuando se analizan las consecuencias de la tesis opuesta, que si no contradictorias, resultan muchas veces inaceptables. Y es que el sentido común, sabiamente administrado, lejos de cortar las alas al pensamiento y encerrarnos en los estrechos horizontes del aquí y el ahora, sirve para que unas verdades tiren de otras y refrena el error de medir todas las cosas con el mismo rasero, descubriendo el que es adecuado a cada una de ellas. A veces lo insensato es permanecer a ras de tierra, y lo que la prudencia del hombre cabal aconseja es arriesgarse hasta lo más alto.

No quisiera que mis palabras se interpretaran como una alabanza rendida de todo lo que Hernández-Pacheco dice, ni de cómo lo dice. Su estilo de hacer filosofía, ya lo he dicho, pide un lector atento capaz de cuestionar a cada paso las propuestas que se le hacen, pero también sus propios prejuicios y convicciones. Seguramente yo formularía de otro modo lo que el autor presenta como tendencias nihilizantes y desubjetivadoras

de una parte del cristianismo. Del mismo modo, valoro más favorablemente que él la época barroca, y aprecio mayor distancia entre la ciencia moderna, el nominalismo y la racionalidad tecnocrática. Los dos llevamos discutiendo largo tiempo sobre estas cuestiones y no sé si algún día conseguiremos ponernos de acuerdo; /19 pero lo cierto es que mi propia posición ha ido cambiando al hilo de ésta confrontación. Del mismo modo, estoy seguro de que todos los que abran las páginas de este libro dispuestos a «no dejarle pasar ni una» y decididos a aplicarse a sí mismos idéntico rigor, no tardarán en comprobar hasta qué punto la filosofía puede ser algo vivo y apasionante. No encontrarán en lo que sigue ni una sola concesión a la galería, a lo políticamente correcto (ni siquiera a las incorrecciones políticas efectuadas con cálculo y táctica). Hernández-Pacheco se ha comprometido en exclusiva con los frutos naturales de su búsqueda, que es la misma de los genuinos filósofos de ayer, de hoy y de siempre. Es insensible en un grado casi ofensivo a las exigencias que preocupan a los que piensan en el currículo, la carrera académica o la ambición de convertirse en perejil de todas las salsas del cotarro intelectual. Le da absolutamente igual que su generoso esfuerzo tropiece con la indiferencia de un ambiente acolchado —por no decir «acorchado»— e incapaz de reaccionar ante algo verdaderamente original. No ha querido escribir un *best-seller,* ni tampoco un ladrillo académico que aburra hasta las piedras. Ha escrito sobre lo que le interesa y apasiona, y ha escrito para los que comparten su indiferencia hacia la filosofía considerada como *medio* y no como *fin.* Su libro es sin duda divertido y fascinante, pero no enseñará a ganar oposiciones ni a encandilar a los poderes fácticos de uno u otro signo: sólo motivará y dará argumentos a quien sienta el gusanillo del *filosofar.*

Juan Arana
Sevilla, 9 de noviembre de 2002

/21

INTRODUCCIÓN

Convertir la historia de la filosofía en expresión de lo que uno piensa es tarea harto audaz: y sin embargo es la única vía posible. En primer lugar, para expresarse a sí mismo en el ámbito filosófico; porque aquí, a estas alturas, no cabe otra originalidad que volver a repensar el origen de una tradición sin la cual toda expresión volvería a ser balbuceo. Y en segundo lugar, para acoger dignamente esa tradición, que quiere fundamentalmente ser verdadera, y entonces expresión, no sólo de lo que las cosas son, sino de lo que es pensable, es decir, de lo que uno —por ejemplo yo— piensa de ellas. Querer decir *de nuevo* lo que Anaximandro, Platón, Kant, etc., quisieron decir, es interpretarlos; pero ello, en medida importante, supone, más que hacer un inventario de proposiciones históricas, *inventar* de nuevo lo que dijeron; y reencontrarse entonces con ellos en una tradición así siempre renovada y sorprendente. Aun a costa de que ellos mismos, no digamos sus consagrados intérpretes, se asombrasen de lo que *quiere* decir lo que dijeron. No hay en filosofía interpretaciones autorizadas más allá de la firma del que interpreta y de esta forma necesariamente renueva la tradición al hacerla propia.

Estas dos cosas es lo que he pretendido en estas páginas. Está bien entonces que renuncie a los habituales métodos exegéticos —he prescindido por ejemplo del normal aparato crítico—, justificados en otro contexto, pero fuera de lugar en este intento, que se valida sólo en la medida en que quiere ser expresión propia del pensar, y acicate para /22 que otros, criticando lo esencialmente discutible, continúen por sí mismos haciendo filosofía, y renovando así la misma tradición.

* * *

Este libro debe ser leído, por tanto, como se ha escrito: deprisa. Aconsejo al lector pasar por encima de lo que no entienda, porque probablemente estará mal explicado; y de aquello que no le interese, porque en ello el pensamiento que se expresa merece en la desatención la penitencia de su máximo pecado, que es causar aburrimiento. Como autor me conformaría entonces con que a alguien de cuando en cuando se le ocu-

rran cosas al hilo de lo que va leyendo. El pensamiento filosófico, aunque no pueda ni deba renunciar a pretenderlo, no es *episteme:* un curso en el que cada paso discursivo está metodológicamente garantizado en su evidencia, sino reflexión, que siempre vuelve atrás, como memoria de cosas que sólo desde el final se entienden, y sólo hasta cierto punto. Porque cuando volvemos, lo que reconocemos ya no es lo que otro quería decir, sino lo que hemos ido esclareciendo de nosotros mismos. Y así lo que queda de una lectura son cosas que lo mismo podrían haberse dicho en aforismos; bengalas reflexivas que bien pueden ser material de nuevas reflexiones. Si alguien encuentra algo de este estilo en esto que he escrito, bien está que lo publique, incluso aunque fracase en mi intención, a la que ningún pensamiento puede renunciar, de que esto sea una «teoría general de todas las cosas».

*** * ***

Todo lo que aquí vale algo se lo tengo que agradecer a los autores de los que trato. Pero no hace falta: la tradición es gratis.

A Ediciones Encuentro le agradezco su confianza a la hora de publicar este libro que está por sus dimensiones al borde del abuso. Especialmente a José Luis Almarza, sin cuyo impulso esto hubiese tardado en salir a la luz. Francisco José Lavado ha contribuido también esencialmente a mejorar el texto y salvar más de un «gazapo».

A mis alumnos doy las gracias por el comprensivo ambiente en el que me ha sido posible la audacia de pensar e interpretar. Sin ellos hace mucho que esto de la filosofía me hubiese resultado un tedioso monólogo. /23

Lo mismo a mis amigos filósofos. A ellos muy especialmente quiero dedicar mi más querido libro. Gracias a Rafael Alvira, que me enseñó a pensar la filosofía. A Juan Arana, que es mi conciencia académica y a veces consigue frenar mi arbitrariedad especulativa. A Jacinto Choza, mi otro maestro, que me entiende pero con el que tantas veces no consigo estar de acuerdo, ¡cosas de la filosofía! A Jesús de Garay, con quien he vivido tantas aventuras mientras, juntos, intentábamos pensarlas y nos reíamos. A Nicolás Grimaldi, a quien me gustaría parecerme, y siendo profesor de la Sorbona siempre ha mostrado

respeto por un oscuro colega del Finisterre europeo. A Daniel Innerarity, del que sería alma gemela si consiguiese infundirle afición a la metafísica y no se empeñase en ciertas cosas. A Higinio Marín, a quien una vez dirigí una de las más despiadadas críticas que se pueden hacer sobre su interpretación de Aristóteles, y sigue siendo mi amigo. A José María Prieto, que buenas meteduras de pata me evita al leer primero mis escritos. A Antonio Ruiz Retegui, que ya en el cielo sabe cómo termina todo esto. A Gorka V. Arreguí, que sabrá también disculpar mi entusiasmo metafísico. Y por fin a Inma, antigua alumna, ahora compañera, con quien sigo hablando de filosofía, además de la hipoteca y el colegio de los niños.

Este libro no se entiende si no se sabe que está escrito para ellos. Y para todos los que quieran sumarse a su discusión con la misma buena voluntad. Les va a hacer falta./25

Capítulo I

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

«Múltiples y risibles son los discursos de los helenos. Yo, empero, Hecateo,digo lo siguiente...»
(Hecateo de Mileto, primeras palabras de su *Peri Physeos*).

1. Del comienzo

Erase una vez, allá por el siglo VI a. de C, en tierras de Asia Menor, que a algunos hombres, bien viajados, más bien ricos y bien nacidos, con cierto sentido, como dirá Nietzsche más tarde, de la distancia, es decir, aristócratas, les comenzó a parecer sospechoso de insensatez lo que sus contemporáneos decían, lo que «se» decía. Si eso hubiera sido todo, esos personajes hubieran sido unos más de los extravagantes y excéntricos que toda cultura madura produce, como un lujo que puede permitirse, al modo de la Inglaterra victoriana. Sin embargo, ese excentricismo lógico dio un paso más allá: frente al discurso común, esos hombres inauguraron una nueva forma de pensar en la que ese discurso debía presentar su justificación, no ante el común de los ciudadanos, sino ante el sujeto que lo profería. Nació así la historia de eso que más tarde se llamará filosofía. Y el *logos* dejó de ser el discurso de «los griegos», y se convirtió en lo que cada cual como primera persona podía encontrar razonable, en virtud de su experiencia y de las causas de las cosas que en ella se traslucía.

Bueno, al menos es una forma de comenzar un relato, ciertamente un gran relato, la historia de algo que permanece y continúa articulando discursos nuevos, de modo, sin embargo, que en su pluriformidad mantiene la pretensión de establecer un ámbito lógico continuo, desde Hecateo a nuestros días: es el gran relato de la reflexión filosófica. Al menos es una pretensión, ciertamente dudosa en su viabilidad y por /26 supuesto de múltiples formas puesta en duda. Pero hay algo diferente, una

forma original del discurso, que nos une a los Milesios de un modo que no podemos comparar a la connaturalidad que podemos tener con los relatos de Hesiodo, que no continúan, que son relatos cerrados, con un sentido clausurado en la cultura en que tuvieron su origen y ante los que no podemos plantear con sentido la cuestión de su verdad o falsedad.

Y ésta es la cuestión que interesa ante el gran relato. Porque está abierto, incluyéndonos a nosotros mismos, como receptores, pero también como protagonistas de la narración, en la medida —y es el modo en que el relato puede continuar— en que podemos asumirlo como expresión actual de nuestra propia reflexión, es decir, en la medida en que lo encontramos justificado y podemos considerarlo verdadero.

Este relato es una historia, pero en tanto que formamos parte de ella y hemos de asumirla, es una historia que pretende ser reflexivamente asumible, o como dice la tradición, que quiere ser «verdadera». Y es una extraña historia, a la que no le basta ser cuento; tampoco le es suficiente ser crónica, descripción de sucesivos hechos extraños. Es cierto: no podemos narrar la historia de la filosofía como capítulos en sí mismos clausurados, independientes de un final que se sitúa más allá de esa historia como una recepción reflexiva. A César quizá le bastase con que sepamos que pasó el Rubicón; quizás con que entendiésemos las razones por las que lo hizo; y en cualquier caso no necesita que también nosotros crucemos el río. Pero Platón no se conforma con que se sepa que escribió el *Fedro,* ni con que entendamos lo que y por qué lo escribió, sino que su intención era que al leerlo considerásemos eso como relato adecuado acerca del *eros* y de la belleza de las cosas. La conclusión, evidente y casi inocua, es que no podemos hacer historia de la filosofía sin hacer también filosofía. Por lo demás —y esto tienen en común ciencia y filosofía— del mismo modo como no podemos hacer con sentido una historia de la ciencia que no sea científica, que no distinga, por ejemplo, entre la teoría de campos y la teoría del flogisto.

Ahora bien, esta comparación con la ciencia nos dice algo substancial acerca de la filosofía y de sus relaciones con la historia. Porque es cierto que la historia de la filosofía pertenece a la filosofía de un modo substancialmente distinto a como pertenece a la ciencia la historia de la ciencia. En este último caso

esa pertenencia es externa: /27 saber acerca de Galeno, Hipócrates o Harvey le puede dar a un actual investigador de cardiología un interesante trasfondo cultural y humanístico, pero ni un ápice más de comprensión que la que tiene el colega que nada sabe de ellos. Sólo quiero sentar aquí una afirmación que veremos posterior y paulatinamente justificada, pero que, por lo demás, a estas alturas nos resulta intuitivamente evidente: la filosofía es impensable sin su historia.

Digo que se nos ha hecho evidente porque no siempre lo ha sido. Es más, casi nunca lo ha sido. Antes bien, parece que a la autocomprensión del filósofo le ha correspondido por lo general encontrar risibles los múltiples discursos, no sólo de los demás helenos en general, sino en particular de aquellos que también pretendían justificar reflexivamente los suyos y a su vez se creían justificados a considerar risibles los discursos de los demás. ¿No es acaso la historia del pensamiento filosófico el eco de esa general y respectiva carcajada? ¿Y no es entonces la historia de un universal ridículo, que cada nueva aportación, sustento de nuevas risas, justifica como tal? Si fuese así, ¿qué sentido podría tener el gran relato? Descartes parte de un punto cero de reflexión original, que descalifica como confuso todo otro punto de partida; Spinoza de un sistema absoluto, autosuficiente, y ahistóricamente demostrado *more geométrico,* que es además incompatible con todo lo que no surja de él como un corolario; Kant de una revolución copernicana; Marx, Nietzsche y Freud de una general sospecha de encubrimiento, con vocación de desenmascaradores; Kierkegaard de una experiencia que, por definición, sólo puede ser suya; Husserl vuelve a partir de cero, y por eso es Descartes el único pensador de la historia que le interesa, y eso quizás sólo porque era una persona educada y le invitaron a dar unas conferencias en Francia; Heidegger considera viciada por la metafísica la historia del pensamiento filosófico, al menos, pero no es poco, a partir de Platón, y por eso ese pensamiento merece la más radical deconstrucción, a la búsqueda de un ser olvidado y pervertido en la historia de su incomprensión; para Wittgenstein y sus seguidores analíticos, el problema consiste en que los filósofos no saben de lo que hablan, porque ni siquiera saben que hablan y las reglas elementales de lo que dicen. ¿Qué ha sido la filosofía sino un incesante, universal y proteico enmendar la plana; una

ristra de *big bangs* especulativos, en los que en cada caso salta hecha añicos la tradición? ¿Qué sentido tiene, /28 pues, hablar de un relato, del gran relato del pensamiento occidental, que no sea una sucesivamente desenmascarada y descalificada farsa?

Ciertamente hay excepciones. Platón acepta que los pitagóricos le enseñaron matemáticas, y con ella la puerta de acceso al mundo ideal. Aristóteles, en el libro I de su *Metafísica,* inventa la historia de la filosofía; eso sí, para decir que todos sus antecesores habían hecho descubrimientos parciales que sólo él totaliza en un saber redondo y terminado. Curiosamente, son los Padres de la Iglesia, con san Agustín a la cabeza, los que humildemente recogen como útil una tradición filosófica, que les sirve para la exposición reflexiva de la fe; con tal de que, a su vez, la filosofía mantenga la humilde conciencia de ser sólo *ancilla theologiae.*

Es Hegel el primer autor que valora como importante la historia de la filosofía y su función constitutiva de la filosofía misma. No hay para Hegel otra filosofía que la reflexión histórica sobre sí misma, esto es, que la recapitulación de su curso en el tiempo en una totalización que recoge ese curso en un acto subjetivo que se hace responsable de él y lo asume como propio. Quizás debemos a Hegel un respeto especulativo por lo antiguo, que no existió antes de él y que aún hoy, en gran medida, sigue siendo extraño. Y sin embargo, algo hay de sospechoso en la pretensión hegeliana de que esa reflexión final, que al fin y al cabo a él corresponde, supone una verdadera «superación», una *Aufhebung* de la historia, en un acto que quiere ser transhistórico, ciencia definitiva y última palabra.

En fin, parece que con esto llegamos como última conclusión a decretar como risibles, no sólo los discursos de los helenos, ni siquiera meramente las originalidades absolutas de los filósofos, sino incluso las valoraciones que filósofos e historiadores hacen de la misma historia de la filosofía. Pues aceptémoslo. Quizás no le venga mal a un pensamiento que quiere reírse de todos los demás, hacer reflexiva esta risa e intentar buscar un poco de sentido del humor en sus mismas raíces. Quizás sólo entonces sea posible, a pesar de las advertencias más recientes, un intento de gran relato, en la medida en que consigamos una fusión de géneros para percibir y transmitir lo

que en esa historia hay de epopeya, de comedia, de tragedia y de farsa. Quizás entonces la filosofía en su historia sea la adecuada expresión de la «epo-comedia humana». /29

2. Logos, arkhé, physis

La filosofía nació como un *logos.* No es mucho decir, porque los *logoi* eran muchos y en consecuencia risibles. Pero algo podemos concluir de esta forma elemental, por ejemplo que, frente a lo que más tarde Descartes pensase frente a su estufa, la filosofía no es un acto solitario, una reflexión intimista, encerrada en la inmanencia de lo que después se llamará conciencia, sino que desde el primer momento asume la forma de un discurso. Es algo que alguien dice a alguien. Volveremos con frecuencia sobre este punto, porque esto introduce en la comprensión original del pensamiento filosófico una dimensionalidad social que, en muchos sentidos, le es consubstancial, y que tiene esencialmente que ver con eso que llamamos entender.

El lenguaje es una cosa curiosa. Son infinitas las cosas que podemos decir con él. Y sin embargo, para decirlas recurrimos a un número muy limitado de fonemas, representados en los alfabetos postfenicios por veintitantos signos gráficos, ciertamente articulables en un mucho mayor pero al fin y al cabo limitado número de términos, con los que de múltiples formas nos referimos a infinidad de cosas, acciones y situaciones. Parece, pues, que hablar es decir muchas cosas del mismo modo; o, como gustamos desde antiguo decir los filósofos, reducir la pluralidad de la experiencia a la unidad expresable de un sentido, es decir, integrar lo múltiple como uno.

Heidegger dice que *legein* significa en griego arcaico «cosechar», «colectar», «recoger», siendo su resultado la colección, lo recogido, la cosecha. El acto se representa adecuadamente por la acción del segador, que extiende la mano, abarca, recoge, reúne, corta y guarda, lo que tras la dispersión de la siembra creció diverso en el campo. Quizás no fue Hume tan iconoclasta como pretendía cuando calificó a la mente como un «haz» de percepciones. En definitiva, si este sentido etimológico es correcto, y merece serlo, Hume decía lo mismo que los griegos, cuando afirmaban que el pensamiento era substancialmente *logos.* Tendría gracia que, a la postre, después de

tanto reírnos unos de otros por culpa de lo múltiple de nuestros discursos, la historia de la filosofía no fuese sino el gran relato de eso mismo que entre todos llevamos dicho. /30

Intimidad, consenso y cambio de paradigma

Desde múltiples perspectivas se ha criticado recientemente una visión intimista del pensamiento, atribuido en general a la modernidad y más concretamente a la tradición cartesiana, según la cual el verdadero pensamiento sería aquel que en sus contenidos permanece en sí mismo y goza de la claridad y distinción que son característica de la reflexión subjetiva, por contraposición a la confusión que se apodera de la mente cuando, supuestamente, se refiere a contenidos extraños, siempre dudosos, e inadecuados por tanto como fundamentos de una verdadera ciencia. Este subjetivismo, cuyo curso histórico podemos rastrear de Descartes a Husserl, pasando por la reformulación trascendental de Kant, ha hecho crisis por muchas razones. Una de ellas parece ser la atención a la dimensión lingüística de todo pensamiento que se sigue de la recuperación teórica de la lógica que hizo Frege. En muchos sentidos, y ninguno de ellos superfluo, pensar parece ser un cierto hablar. Dicho de otra forma, el lenguaje no es un mero ropaje exterior para la idea o *conceptus* filosófico.

Muchos filósofos o corrientes filosóficas se han apoyado aquí para iniciar una más o menos radical crítica del subjetivismo moderno. En primer lugar los estructuralistas, siguiendo a Ferdinand de Saussure, señalaron que las estructuras del lenguaje, determinantes de las formas de pensar, tenían una forma institucional, una articulación propia en tanto lenguaje, que las hacían independientes de los actos históricos en los que los sujetos llegaban a esas estructuras siempre con retraso para constituirlas como tales, ya que tienen que recurrir para expresarse a un elemento expresivo ya formado previamente y que es, por tanto, independiente de toda subjetividad. Lo que pensamos depende de lo pensable, que a su vez depende de lo expresable, que a su vez es independiente de lo que los sujetos aquí y ahora expresan y, en consecuencia, piensan. Las leyes que rigen la forma de pensar nada tienen que ver con eso que en general podemos llamar intimidad, y mucho más con estructuras formales de articulación de los sistemas significativos, o si acaso de las formas culturales disponibles como posibles vehí-

culos de expresión, que se desarrollan según una legalidad propia de la que las formas subjetivas son más bien el resultado.

Desde otra perspectiva, la filosofía analítica señaló también que las formas expresivas, y con ello lo que era susceptible de ser pensado, no /31 tenían su centro de gravedad en una supuesta intimidad subjetiva, sino en la articulación discursiva de un material empírico según las reglas del lenguaje, ya se entendiese éstas en un estricto sentido lógico-formal, o, más flexiblemente, como las reglas propias de las instituciones y juegos que constituyen el lenguaje ordinario. La supuesta intimidad subjetiva es algo ciertamente inducido por esas formas lingüísticas, pero sin que sea en modo alguno legítima la hipostatización metafísica de lo que es mera expresión, determinada por sus reglas propias y no por un supuesto foco translíngüístico, en el sentido de una subjetividad, ya fuese trascendental o meramente psíquica. Lo que somos es lo que decimos: somos, por así decir, una forma de hablar.

Desde esta crítica lingüística el subjetivismo moderno, y con él la idea de una razón autosustentada en evidencias ideales, en transparencias independientes de toda institucionalización social, se nos antoja hoy irrecuperable; y el *cogito* cartesiano y la idea del espíritu como autosuficiencia, de la intimidad como fuente primigenia de una absoluta experiencia de sí, nos parecen una más de las risibles tesis filosóficas. Un poco más y, sin llegar a afirmar con Foucault que el hombre es un invento europeo postrenacentista, sí nos puede parecer que el sujeto, como absoluto, es un constructo cartesiano, del que la filosofía puede prescindir, del que ha prescindido de hecho después de Marx, Nietzsche y Freud; del mismo modo como no necesitó de él la antigüedad griega —Aristóteles inventó el término, *Hypokeimenon,* para referirse también (¡quien se lo iba a decir a Descartes o a Husserl!) a la materia— ni tampoco la medieval —que monta toda su antropología sobre el más flexible y menos aporético concepto de *persona*—.

Es muy significativa en este sentido la postura de Habermas. Su pensamiento representa en la filosofía actual la defensa más decidida de la modernidad frente al relativismo esteticista en que ha desembocado la crítica postmoderna de los grandes ideales de independencia, liberación y autodeterminación individual, encarnados por la Ilustración y por los posteriores idea-

les revolucionarios. Y sin embargo, Habermas considera que la defensa de estos planteamientos ilustrados y revolucionarios, tras el giro lingüístico de la filosofía contemporánea, sólo es viable sobre la base de abandonar el paradigma de la subjetividad como fundamento de tales ideales. Frente a ese paradigma de la intimidad clausurada, propone Habermas el de la comunicación intersubjetiva: un a /32 modo de socialismo trascendental, donde las formas de *validez* dependen de las formas de *reconocimiento* dialógico (él prefiere el adjetivo «comunicativo», que es menos intimista) de esa validez. Así hasta que el término clásico de «verdad» llega a cubrirse con el social-político de «consenso» (si bien no cualquier consenso, sino aquel alcanzado en condiciones ideales de comunicación no coercitiva). Pensar sigue siendo un modo de hablar, pero no cualquiera, sino aquel en el que nos ponemos de acuerdo en una discusión libre.

Todo este giro lingüístico, la atención a las dimensiones institucionales, culturales e incluso políticas del pensamiento, ¿no significan una saludable vuelta a los orígenes *lógicos* del pensamiento filosófico en la antigua Grecia? Ciertamente. La filosofía se entendió a sí misma en su origen como lenguaje, como discurso. Frente al íntimo calor de estufa, cerrado al frío y oscuro invierno exterior, que inspiró a Descartes, la filosofía nació en Grecia con vocación de ágora, gimnasio, paseo y asamblea. No hay en ella, parece, afán de intimidad. Y la idea de exterior suscita más bien las de luz y entendimiento, transparencia entre las cosas y entre los hombres, como imagen adecuada de un ideal de razón que, mediante el lenguaje, quiere verse realizado en el ámbito de *la polis.*

Physis y arkhé

Y sin embargo, los griegos no son socialistas trascendentales, ni la idea filosófica de verdad que utilizan permite, en mi opinión, una politización consensualista. El pensar, siendo *logos,* es ciertamente un discurrir; pero es también un recoger que guarda, a saber, la multiplicidad en la unidad, al decir que lo mucho es uno. Pensar es expresar lo múltiple bajo razón de unidad, recoger lo que pasa y es observado bajo el techo de un discurso, en la interioridad de eso, que, puesto que es lo reco-

gido, lo íntimo, los latinos entendieron albergado en un seno, como *conceptus.*

En efecto, las etimologías en latín apuntan en la misma dirección. Una *lectio* consiste en expresar lo que guarda la dispersión de la escritura en la unidad de un *verbum,* sinónimo de *conceptus,* y, por supuesto, adecuada traducción de *logos.* Con la *lectio* tiene que ver la *collectio,* que es algo que se guarda; y por supuesto también *intellectum,* que será al final el ámbito propio, el adecuado seno, de los *verba.*/33

En fin, por más que el conductismo analítico se empeñe en hacer risibles estas cosas, a lo mejor la «interioridad» mental no es un ridículo constructo cartesiano, sino el desarrollo verbalizado y reflexivo de una intuición mucho más elemental que tiene precisamente que ver con la capacidad que tiene el lenguaje de decir muchas cosas de la misma manera.

Pero sigamos. ¿A qué se refiere el lenguaje? Por supuesto a muchas cosas, en general a todas las cosas; como dice Heidegger: a la tierra, al cielo, a los hombres y a los dioses. Será propio de las cosas, o propio del lenguaje, pero en una extraña connaturalidad alcanza éste al último confín de aquéllas. Hasta lo innombrable tiene el bello y seductor nombre de «inefable». Y ese Dios, que los antiguos judíos llamaban Elohim, el inefable, termina según san Juan siendo lo que en el principio todas las cosas son: *Verbum.* Y los neoplatónicos que llevaron la exaltación de ese límite último de todas las cosas a hacer de él lo que está fuera de todo concepto, tienen que designarlo al final como «Uno», esto es, como lo que es la esencia de toda concepción. Hasta más allá de las últimas cosas llegan los nombres y las guardan como pastores en un redil, como dirá Parménides: en una esfera compacta, la del Ser; reservando aún un último nombre para lo que ni siquiera puede ser, para la Nada.

Ese todo que el *logos* nombra es para los griegos la *physis.* Es lo que hay, lo que pasa, muy especialmente lo que en el tiempo nace, crece, se marchita y muere. También lo dice Heidegger: *phyein* es propio de lo que desde sí surge y se abre, como las flores. Hay que ser griego para entender lo que pasa como un «florecer», destinado por lo demás al eterno ciclo de abonar con su muerte los campos que eternamente germinan.

Es así. Y eso dice el primer texto que tenemos en la historia del pensar filosófico, tal y como nos lo transmite Simplicio de

Anaximandro *(Fis.,* 24, 17): Todas las cosas tienen su génesis en aquello a donde van cuando mueren, «según la necesidad, pues se deben unas a otras retribución en justicia según el orden del tiempo».

La *physis* es todas las cosas, de donde todo procede al nacer, y a donde todo vuelve cuando perece. Es el límite, lo que abarca, y a la vez lo abarcado, lo que nace y muere. De este surgir y disolverse es de lo que tenemos experiencia en aquello que pasa, como lo que podemos ver, tocar, sentir. Una experiencia tan diversa y multiforme como esa *physis* que en ella se refleja, pero que puede ser recogida en la unidad /34 de un discurso, donde lo que *sentimos* como múltiple lo podemos *pensar* como uno.

¿Por qué entendemos la *physis* como un todo, y más aún, como un uno, de donde todo procede? Aquí, subrepticiamente se ha dado un paso más allá de la experiencia, que necesariamente es múltiple y que nunca llega a ese límite del que todo procede y a lo que todo vuelve. De pronto, todas las cosas se dicen como una. Esto es: más allá de lo que se puede ver y tocar, tiene lugar una percepción *lógica* del *cosmos,* por el que éste no es el pluriforme *kaos* que nos muestran los sentidos, sino que representa un orden unificado por su referencia a lo que los griegos llaman *arkhé,* que significa algo así como fuente, origen y, por supuesto, principio. También nos dice Simplicio *(Fis.,* 24, 13) que fue asimismo Anaximandro el primero en utilizar este término en el sentido técnico filosófico en que actualmente lo usamos.

Aparece así un nuevo sentido en el discurso. De las cosas podemos decir, efectivamente, muchas cosas. Pero ese *logos* pluriforme no cumple su verdadera función como *logos,* si no da un paso más allá de la mera discusión y nos dice aquello de donde las cosas proceden, como el principio en virtud del cual las pensamos como una y las integramos en un orden unitario que supere el caos meramente perceptible. El discurso verdaderamente interesante es la «arqueología»: el discurso sobre los principios de las cosas, que justifica en último término el que podamos hablar de ellas con sentido, es decir, como unas. Un *logos* sobre la *physis* es posible sólo en la medida en que en él se exprese cuál es su *arkhé* o en qué medida —ya veremos que esto es muy ambiguo— es ella misma *arkhé.* Es esta refe-

rencia al principio lo que hace de la multiplicidad de la *physis* lo que se guarda en un interior, haciendo de ella *conceptus, o logos,* como decían los griegos.

3. Mito y logos

Una cierta literatura ha pretendido entender el pensamiento lógico como una originalidad griega en la que alborea una nueva forma de pensar que libera al hombre de la servidumbre del mito. Creo que esto, en importante medida, es cierto. Y sin embargo, pienso también que esta oposición entre mito y *logos* no es real, o al menos que, tal y como se /35 formula, oculta más de lo que revela. Porque el mito es de una forma primordial *logos.* No ya por la trivialidad de que todo mito, de forma incluso más estricta que el concepto filosófico, es discurso, sino, más radicalmente, porque el mito es un discurso arqueológico acerca de la naturaleza: es el discurso que unifica nuestra experiencia del mundo en una referencia al origen de las cosas que ordena a éstas y las alberga en una visión global, en una *conprehensio,* que nos permite entender. En este sentido el mito, lejos de oponerse a la filosofía, nos dice mucho de la estructura íntima de cualquier pensamiento que quiera alcanzar el límite de todas las cosas y abarcarlas en una interioridad concebible. El mito sigue siendo el hermano pequeño de la filosofía; como suele ocurrir: lo que presenta en una imagen más reducida y simple aquello que el mayor en su desarrollo muchas veces pervierte, como lo que pudo llegar a ser.

Hemos tenido que recuperar las reflexiones de Vico para entender los mitos como lo que verdaderamente son: símbolos abreviados en imágenes de lo que podemos y debemos pensar. Por eso dice Ricoeur que el mito «da que pensar», remite a formas lógicas más explícitas, como algo de lo que está embarazado y que tiene que ser liberado en él. El mito es pensamiento infantil, o quizás el origen maternal de todo pensamiento.

Que el mito es arqueología de la naturaleza, esto es, el relato del origen de las cosas, parece evidente. Más interesante se muestra el mito en una característica en la que se manifiesta el sentido íntimo de la naturaleza, que, junto a su agorofilia, es propia también al pensamiento griego. Horkheimer y Adorno,

en su *Dialéctica de la Ilustración* señalan que los mitos antiguos son expresión primitiva del afán humano de apropiarse de la naturaleza. Algo de eso debe haber. Paralelamente a los mitos se desarrollan los ritos, que no son sino las técnicas, por supuesto incipientes y escasamente fiables, por las que los hombres en sociedad conjuran a su favor, como propiciadoras de sus fines, las fuerzas que rigen el destino de su entorno natural. Así el rayo no es un poder ciego, absoluta exterioridad natural, sino reflejo y expresión, de *alguien,* a quien se puede aplacar, rogar que modere su furia, o incluso que la dirija sobre un molesto vecino. De alguna forma la raíz de esta consideración frankfurtiana está en Hegel: mediante el mito superamos la absoluta exterioridad natural y surge en ella algo así como interioridad. Lo que ocurre ya no es extraño; lo que pasa tiene sentido, es concebible, lo que quiere decir: de alguna forma me es propio.

/36 Aquí se nos abre una muy fecunda perspectiva sobre la estructura de toda forma de pensar. El *logos* unifica la experiencia, lo que pasa, refiriéndola a un origen del que surge y al que necesariamente vuelve. Las cosas remiten, como dice Platón en el *Protágoras,* a aquel tiempo original en el que todas estaban juntas y eran una. Pero no basta con ello: ese fondo que guarda en el origen todas las cosas es un seno, un ámbito concebible, es un concepto, un *verbum,* un *logos.* En términos más sencillos: la tendencia a la personificación de los *arkhai* es imparable en virtud de la esencia *lógica* del proceso. Dicho de otra forma: la personalización del principio no es un capricho histórico corregible, ni una exigencia de *nuestra* subjetividad, sino consecuencia de su misma estructura lógica en tanto que principio que tiene a la vez que ser intimidad y subjetividad, que es lo que designamos con el término «persona».

Ciertamente, en un primer momento, por ejemplo en culturas muy primitivas, la personalidad del principio es prácticamente irreconocible, y entonces las fuerzas que rigen el cosmos son fundamentalmente, en su extrañeza, malignas. Son los mitos griegos más antiguos, de Kronos devorador de hijos —ya hablaremos de por qué el tiempo como principio es lo más extraño, la absoluta extrañeza de todas las cosas—, de los Uránidas y Titanes. Son los antiguos mitos mediterráneos de Baal. Y los dioses aztecas, cuya representación es un horror (una es-

tética, representación del origen, fijada en esta etapa tiene por objeto lo horrible) y que exigen sacrificios de lo mejor, de doncellas y guerreros.

Pero el *logos* no resiste la extrañeza del *arkhé,* ni dioses a los que sólo se pueda aplacar. El *arkhé* tiene que reconocerse a sí mismo y superar esa extrañeza; y lo concebible tiene, con un límite que es lo *entrañable,* que hacerse poco a poco lo *comprensible,* precisamente en ese sentido en el que *nos comprendemos a nosotros mismos.* Los mitos se van articulando en el sentido de una progresiva interiorización, hasta que nos reconocemos a nosotros mismos en las fuerzas que rigen y ordenan la *physis.* Esos son los dioses griegos de la madurez homérica: una tribu aquea, que disfruta, a veces sufre, se enfada, ama y odia, ordena y obedece. Probablemente sean los griegos el único pueblo que ha visto en sus dioses sentido del humor, y una vida que en todos sus contrastes consiste en sufrir y pasarlo bien. Paralelamente la naturaleza, habitada por los dioses, va ganando en intimidad: los mares tienen dueño, y la aurora, los vientos, incluso el frío, que viene del norte y es aliento de Bóreas; y las fuen- /37 tes, recodos amenos de los ríos, playas solitarias, soleadas e imponentes, islas desiertas, se convierten en moradas de ninfas. Al final, al alcance de toda experiencia, esa fría naturaleza amenazante, marco exterior en el que estamos perdidos, se hace toda ella hogar, aunque sea de duendes; y así encantada morada de lo fantástico.

Es cierto que los griegos no tienen la idea de «conciencia», que será aportación peculiar de la modernidad europea; pero todo el desarrollo de sus mitos conduce a la experiencia de esa interioridad original de la que toda naturaleza es regulada expresión. Decíamos que el cosmos comienza a ser visto como un seno, como intimidad productiva. Y en ese seno las cosas, lo que ocurre: el nacimiento y la muerte, la paz y la guerra, el amor y la generación, el curso de las estaciones, los vientos favorables para las cóncavas naves, pasan a ser «con-prehendidos», como expresión, ciertamente no clara, manifestada sólo en oráculos y augurios, de un orden interior e íntimo que no nos es extraño. Lo que es ajeno al mundo antiguo, más que la idea de concienciar es la conciencia moderna de la absolutez individual. Que el hombre es imagen de los dioses es tan fácil de entender como es evidente, para escultores y poetas, la vi-

ceversa. Pero no se trata aquí del hombre que somos cada uno. En el mito no tiene sentido la comunicación de los dioses con cada uno. El sentido del universo, personalizado en el mito, se expresa en un discurso que no nos pertenece y frente al cual somos los receptores de antiguas leyendas, portadores de oráculos indescifrables para cada cual, pero que, sin embargo, en su conjunto revelan un sentido que se hace patente a los miembros de la comunidad. Ser hombre es participar de la expresión de ese sentido, tal y como se revela en un discurso común, por ejemplo en la lengua de los helenos, articulada por los antiguos poetas y que pone de manifiesto el seno divino, que, más allá de toda suerte individual, hace que los aqueos sientan el mundo, desde el Ponto a las columnas de Hércules, como *hogar.*

Mito y civilización

Por eso podemos hablar de un proceso de *civilización* del *logos* mítico, en el sentido de la *civitas* romana y que en nuestro pervertido lenguaje se haría ininteligible si hablásemos de *politización* del discurso /38 mítico. Es cierto que en el mundo griego no ha emergido con fuerza el sentido de esa subjetividad particular que la modernidad consagraría metafísicamente como Yo. Pero no cabe duda alguna que ese fondo último de las cosas, los dioses de los mitos, son *nuestros* dioses, aquello por lo que somos superiores en virtud de algún hijo de esos dioses que fundó *nuestra* ciudad. El mito es así el fundamento de un título de soberanía, del carácter absoluto de una tribu que se ha hecho *polis,* en torno al templo de Atenea, como en Atenas, o de Artemisa, como en Éfeso. Por eso, el sentido que revela el mito pone de manifiesto una intimidad fundamental en la forma de absolutización de algo que, si no fuera un anacronismo, podríamos denominar conciencia social.

Con el pueblo judío se alcanza esto que provisionalmente hemos llamado *civilización* del mito, su máxima expresión. Para Moisés, pastor del Horeb, todavía es el *arkhé* lo terrible, cuyo nombre estremece. Cuando Dios se le muestra en la zarza ardiendo y le manda con recados a los israelitas, el problema que se le plantea a Moisés es que sus hermanos de raza no le van a creer. No porque fuesen a dudar de que Dios se le apareciese, sino porque no creerían que pudiese vivir para contarlo. Quien

ve a Dios, tiene que morir. Mas a partir de entonces Dios, el origen, Alfa y Omega de todo discurso, se muestra como el que es ahora fiel a una alianza olvidada, que un día selló *mediante* los Patriarcas, pero naturalmente *con* el pueblo, que adquirirá a partir de aquí caracteres mayúsculos: es el Pueblo de Israel, y Yahvé el Dios de nuestros Padres. Desde entonces el pueblo es Santo.

Por eso Dios no es pródigo en sus manifestaciones, están ya hechas, suficientemente, en aquello que muestra lo que Dios es, en la Escritura. Eso es el *logos,* el discurso, pero no cualquiera y del que cualquiera pudiese disponer, sino aquel que está fijado como un tratado antiguo, legado a nuestros padres en los orígenes del Pueblo. Para un pueblo que mantiene vivo su recuerdo de nómada no se puede hablar de *civilización* del mito, pero el resultado es el mismo: Dios habita con las tiendas de Israel. Y al final, el Templo, una y otra vez reconstruido como el propio origen, es la expresión de que Dios se ha hecho ciudadano de una Jerusalén en la que tienen las tribus la garantía de su eternidad.

Reconocemos en esto un proceso de interiorización (en el modo de una tribalización, socialización o popularización) *lógica* del *arkhé.* Pero este proceso va más allá, hasta poder hablarse incluso de una *domesti-*/39 *cación* del origen. No la hicieron los griegos, que eran, al parecer, un pueblo, como su nombre indica, más bien público, en el que por ejemplo no resultan chocantes —algo parecido sucedía en Esparta, en cierta medida— las propuestas platónicas de socialización de la familia. Tampoco los judíos, cuya conciencia cultural es nómada y además se consolidan como pueblo en la experiencia histórica del destierro y el desarraigo. Son los romanos los que hacen de la casa el seno de lo concebible y la convierten en lugar de encuentro con el ámbito original del principio. Los *lares* son las más propias divinidades romanas. Quizás por eso eran tan sincréticos e importadores de divinidades ajenas: porque en definitiva se las situaba en un marco público, en el foro, que tenía para ellos importancia, pero sólo relativa, porque su verdadera intimidad mítica estaba en el ámbito doméstico, de un modo que se confundía con lo que podemos llamar raíces de una familia: con los antepasados. En ningún sitio, como en Roma, se desarrolla una cultura de lo sacro tan ligada al ámbito funera-

rio. Los dioses y los padres muertos tienden a fundirse en un sentido de intimidad familiar oculta, en la que la mismidad tiene, en efecto, sus raíces. Un sentimiento similar es reconocible, incluso desvinculado de los grandes mitos cosmogónicos, en el confucianismo chino, donde la necesaria personalización de los *arkhai,* propia del proceso *lógico* que describimos, nos da un tipo de religiosidad en la que se unen un fuerte sentido de lo sacro en la forma de una muy acentuada religación familiar, pero que, para una sensibilidad occidental, es decir, mediterráneo-semítica, podría parecer incluso ateísmo.

Se dirá, en cualquier caso, que aquí no hay un *logos,* más reconocible en los discursos griegos ante la asamblea, o en la Escritura judía. Pero no es así: el ámbito de los *lares* es el *humus* en el que hunde sus raíces lo más propio de una persona: su nombre, que *dice* lo que somos, que nos caracteriza y diferencia, a la vez que nos integra *lógicamente,* reduciendo lo plural a la identidad de un sentido familiar, en ese ámbito absoluto, del que surgimos y al que volvemos, y en el que tiene sentido y orden nuestra existencia.

Es cierto que Zeus es padre de los dioses y de los hombres. También Yahvé es el Dios de nuestros Padres. No cabe duda que todos los mitos recogen, de algún modo, esta bidimensionalidad familiar y religiosa de la virtud clásica de la piedad. Pero tiene un profundo sentido histórico que fuese en el ámbito romano donde se desarrolló, de un modo fácil- /40 mente inteligible por los miembros de esa cultura, la doctrina cristiana de la filiación divina. Roma es el adecuado marco del Padrenuestro. Lo mismo podemos decir de la domesticación paleocristiana de la liturgia sacramental, en la que se pone de manifiesto un sentido familiar y doméstico del rito, que, al contrario, debía ser más extraño en el mundo griego e incluso en el judío.

En fin, de múltiples modos se nos muestra una tendencia en la religiosidad mítica a la síntesis del ámbito del origen con el ámbito de lo propio. Como ya he dicho, esa síntesis se expresa en lo que los antiguos entienden como virtud de la piedad. Profundizar en el sentido de esta virtud es un reto filosófico todavía pendiente, porque no deja de ser un enigma por pensar a nuestra impiedad moderna y postmoderna cómo caben bajo el mismo rótulo el culto debido a los dioses, el respeto a los padres y la fidelidad a los antepasados muertos, y el sentido de

solidaridad que nos lleva a cumplir las leyes que garantizan la supervivencia de la comunidad política o a asistir a nuestros semejantes en sus necesidades dramáticas. Y lo que es aún más fascinante: cómo en esta triple dimensión se define el sentido de lo propio, es decir, el ámbito en el que podemos tener nombre, ser nosotros mismos, ser, como dirán después los modernos, sujeto. De un modo primordial, en las culturas antiguas, esta triple referencia está fijada por el mito. Y en tanto que integra lo diverso, recoge y genera un origen sagrado, una comunidad civil y una intimidad familiar, ese mito es en su esencia *lógico,* es decir, tiene su expresión adecuada en un lenguaje, que es a la vez relato del origen, comunicación con nuestros semejantes, determinación de lo debido; que nos da el nombre en el seno integrador de la familia, y con él la posibilidad para cada cual de ser sí mismo y expresarse como tal ante los dioses y en la asamblea de los hombres libres.

4. El logos filosófico

De múltiples modos la unidad lógica del mito, que era fundamento de la reverencia que podía reclamar, se estaba cuarteando en la conciencia que los griegos del siglo VI a. de C. tenían de sí mismos. Los discursos de los helenos empezaban a ser múltiples, y en consecuencia, en Mileto, a Hecateo, comienzan a parecerle risibles. Y es que hay algo /41 que el logos mítico no soporta: siendo él mismo la base de una percepción unitaria de la naturaleza, lo que no admite es su propia pluralidad. En el momento en que surgen múltiples explicaciones míticas, el mito se ve puesto en cuestión. Y es que, por ser él principio que da razón, él mismo no la tiene. No tiene sentido preguntar por qué Zeus, por ejemplo, es el origen de los rayos, precisamente porque los rayos tienen en Zeus su principio. Pero un principio, por así decir, descendente y unidireccional. En Zeus está la razón de las tormentas, pero en las tormentas no está la justificación de Zeus.

Por esta razón, la estabilidad lógica de la razón mítica se cuartea en el momento en que una cultura deja de ser un marco cerrado de referencia y entra en contacto con otras culturas, y así con otros mitos, que de este modo compiten sin razón por aportar razones explicativas.

Así, los viajes, la apertura de colonias en tierras extrañas, la consiguiente importación de nuevas arqueologías, conmociona la razón mítica. Entonces en la mente griega comenzaron a entremezclarse las viejas cosmogonías de Hesiodo y Homero con mitologías orientales, introducidas a través de Egipto y Persia, procedentes en algunos casos de la India, y que encontraban acogida en una «nueva sensibilidad» —¡qué cultura viajera no la ha tenido!— propia de lo que se empieza a llamar los «misterios». A la vez, los viejos mitos se van diferenciando al hilo de la diferenciación cultural de los helenos. Cada *polis,* va adaptando los mitos comunes a las necesidades diversas de autoidentficación. Indudablemente el mito deja de ser aquello que explica, y en su diversidad se convierte, poco a poco, en lo que requiere explicación.

A esto viene a añadirse otro problema. El mito representa un principio explicativo tremendamente estable, con tal de que sea estable la naturaleza que tiene que explicar. No se puede abusar de él, sometiéndolo a exigencias fuera del orden natural y relativamente inmutable de las cosas. Si la primavera se retrasa, es suficiente con suponer que el Hades retiene más de lo debido a Perséfone, que trae la alegría a la tierra. Pero cuando los comerciantes tienen que anticipar los posibles cursos de los vientos, a fin de llevar sus naves y mercancías a buen puerto en el tiempo preciso, hay algo que comienza a ser más útil que los augurios, y es la atenta observación de los vientos y estaciones, y la experiencia de los buenos marinos; y algo parecido a los seguros, por si esa observación no es adecuada. /42 Poco a poco, mientras los saberes mitológicos se conmocionan, los hombres los van substituyendo por una sabiduría distinta, que tiene su fundamento en la experiencia de esa naturaleza, que debe traslucir en ella sus principios si es que queremos entenderla. El mito se transmite por tradición. Ante él, el sujeto individual tiene una actitud receptiva: el que detenta la sabiduría que el mito expresa, es más bien un sujeto colectivo: «nosotros los griegos sabemos que...». Por el contrario, el camino de acceso a los principios explicativos que comienza a abrirse tiene un sentido individualmente activo. Lo que yo como experto marino y comerciante sé, no es algo que otros hayan hecho, no es una tradición, sino algo a lo que accedo a través de una acción que es mía y que está ligada a la particularidad de mi existencia.

Logos y observación

De este modo, los hombres vinieron a descubrirse a sí mismos, en su particularidad, como la vía de acceso, desde la naturaleza, al principio que la rige. De este modo, frente al antiguo mito hecho risible, aparece un nuevo *logos,* que tiene su base en la observación, en una experiencia ligada a la vida particular. Homero no contaba su vida, lo que él pensaba, sino lo que los helenos consideraban cierto. Hecateo se permite, frente a un *logos* común cuarteado e incapaz de sostenerse a sí mismo, ofrecer a sus congéneres la ruta de acceso a los *arkhai* que a él le parece apropiada. De este modo nació en Grecia eso que con el tiempo llegó a llamarse filosofía.

Respecto del mito era ciertamente un *logos* nuevo. Uno que desde el primer momento se situaba en un ámbito de pluralidad lógica. Y que por tanto aceptaba la posibilidad de ser para otros risible. Pero lo que en un primer momento podría parecer de una menor dignidad en cuanto tal *logos,* resultó ser su gran ventaja. Porque su original cuestionabilidad, como hoy diríamos siguiendo a Popper: el estar desde el principio sometido a crítica, obligaba al *logos* filosófico a una continua validación en el discurso. Y de este modo, el *logos* filosófico pasó a ser aquel que en todo momento tenía que aportar ante el común de los mortales la justificación de su validez. Una justificación que no era otra /43 que la accesibilidad para todos del camino hacia la comprensión del principio que por la observación se había abierto para uno.

Tales de Mileto

Las cosas que a partir de aquí comienzan a pasar son más sorprendentes de lo que han podido parecer. Es posible que todavía estén poco pensadas.

Consideramos el primer filósofo a Tales de Mileto. Pensó este pensador que el principio de todas las cosas tenía de algún modo que ser accesible a la observación. No podía ser extraño a la naturaleza principiada por él. Y sí la naturaleza se nos presentaba como un eterno crecer y reproducirse, el principio tendría que mostrarse como algo común a lo que crece y vive. Y consideró que tal principio es el agua.

Y sin embargo, fácilmente pasamos aquí por alto algo que es substancial: el principio es accesible a la observación, y a la vez

algo que trasciende todo lo observable. Digamos a este respecto, en primer lugar, que el agua a que Tales se refiere poco tiene que ver con lo que nosotros, modernos, denominamos H_20. Así lo expresa Aristóteles *(Met.,* 983 b 20 ss.), recogiendo las opiniones de los antiguos: «Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, dice que (el principio) es el agua (por lo que manifestó que también la tierra está sobre el agua), tomando, tal vez, dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de éste y vive por éste (el principio de todas las cosas es aquello de dónde nacen); de aquí dedujo su suposición, y del hecho de que las semillas de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de las cosas húmedas».

El agua es principio en tanto que da vida. Por eso estos textos no se pueden separar de otros que no son tan del gusto de los estudiosos materialistas, como aquellos en los que Aristóteles atribuye a Tales la afirmación de «que el alma está mezclada con todo, por lo que tal vez creyó también que todas las cosas están llenas de dioses» (*De anima,* 411 a 7). No se trata aquí, como pretenden Kirk y Raven, cuya traducción utilizo, de que la filosofía de Tales tenga cierta conexión con el «animismo prefilosófico». Es que sólo como alma es pensable para los /44 griegos el principio; y para la observación se hace evidente que la humedad es el modo en el que el alma está presente en la naturaleza. En mi indocta opinión en esta materia, esto puede tener que ver con las posibles raíces egipcias de la formación de Tales; pues pudo observar cómo el Padre Nilo era origen de la vida. Y aquí el principio funciona como un *arkbé* mítico, con todas las características del mito, pero con la esencial diferencia de que es accesible a la vez a la observación. Por ello, el texto de Aecio según el cual Tales decía que Dios es la mente del mundo y que todo está dotado de alma y lleno de *démones*, y que a través de la humedad elemental penetra una fuerza divina que lo mueve, estará, como pretenden Kirk y Raven, todo lo contaminado que se quiera de influencias estoicas, pero en definitiva no hace otra cosa que integrar en un discurso coherente e inteligible todo lo que fragmentariamente sabemos de Tales.

¿Materialismo jonio?

A mi modo de ver, la culpa del desaguisado hermenéutico que se ha cometido con los filósofos jonios no la tienen los intérpretes materialistas de la historia del pensamiento. Estos simplemente asumen de buen grado y acogen en su molino ideológico un agua —nunca mejor dicho— que ya les venía encauzada por la autoridad de Aristóteles. Es éste quien, con una descuidada interpretación, pone el materialismo en el origen del pensamiento filosófico. Pero Aristóteles —autor por el que, por otra parte, he mostrado de múltiples formas mi predilección— hace trampas; movido, no por una intención ideológica (si hubiese caído en la cuenta de que estaba elevando el materialismo a la dignidad de pensamiento filosófico original, seguramente hubiese sido más cuidadoso con su interpretación), sino por una elemental y por otra parte fácilmente comprensible vanidad. Todo el libro I de la *Metafísica* es una introducción histórica a su teoría de las cuatro causas; en la que él pone especial cuidado en señalar los ascendientes de su teoría, a la vez que quiere salvar la originalidad de su posición: lo que él dice, lo han dicho todos, pero nadie como él. Él se presenta como el gran totalizador original de la incipiente tradición filosófica, a costa de atribuir a los demás sólo una originalidad parcial sobre cada uno de los principios que él /45 integra. Y a los Milesios les otorga protagonismo, pero sólo en lo que a la causa material se refiere.

Ápeiron

Muy especialmente es así en lo que se refiere a Anaximandro, en cuyo *apeiron* Aristóteles —y tras él toda la hermenéutica tradicional, con especial entusiasmo por parte de los historiadores materialistas— quiere reconocer su *«proté hylé».* Da igual que para Anaximandro ese *apeiron* sea generador e inengendrado, inmortal e indestructible, lo que contiene y rige todas las cosas, en definitiva, divino. Aristóteles y tras él la hermenéutica tradicional ya ha hecho su composición de lugar, y el principio para Anaximandro se supone como una *cosa* original, la cual, eso sí, como es origen de los contrarios, está indeterminada respecto de todo lo que puede llegar a ser, y sólo en esto consiste su carácter abstracto.

Creo que no se entiende cómo semejante protomateria pudiese ser reconocida en el contexto de la cultura griega como divina. Sobre todo, no se entiende cómo el mismo Aristóteles se refiere a ese principio como «lo que rige y limita», características que en su filosofía son propias de un Primer Motor que él considera pensamiento puro.

De todas formas, hemos de reconocer que el mundo intelectual pre-socrático es campo abonado para las libres interpretaciones. Nietzsche, Burnet, Heidegger, Kirk y Raven, Guthrie, han hecho de él el ámbito de sus fantasías especulativas, eso sí, vistiendo su libertad con filigranas filológicas, que dan impresión de fidelidad a un texto que en sí mismo, sin una fuerte carga interpretativa, es absolutamente ininteligible. Por eso, sin necesidad de revestirme de una autoridad filológica que no poseo, creo que con honestidad intelectual me puedo permitir las mismas libertades que otros se han permitido en este campo.

En mi opinión, se malentiende la posición de Anaximandro si se hace de *apeiron* un adjetivo partitivo y no calificativo del *arkhé.* Anaximandro no pretende afirmar algo distinto del *arkhé* que se pudiese oponer a lo húmedo de Tales, al *pneuma* de Anaxímenes, pero, si se permite el anacronismo, tampoco a la idea de Platón, o al Primer Motor de Aristóteles, a la mónada de Leibniz, a la voluntad de Schopenhauer, /46 o eternamente recurrente tiempo de Nietzsche. Todas estas instancias, propuestas a lo largo de la historia como principio, son y tienen que ser, según la intención de Anaximandro, *apeiron,* es decir, el límite que limita sin ser limitado. El *apeiron* es un nombre del principio en cuanto tal, que lo califica con independencia de cómo ulteriormente lo podamos entender. Se pueden decir muchas cosas del principio, siempre que partamos de su primordial consideración como *apeiron.*

Para los griegos son los límites lo que determinan una cosa. Límite se dice *peras.* El *perímetro,* por ejemplo, es la «medida del límite». Ser *algo* es tener un *peras,* y ese límite es lo que lo *determina,* aquello que lo clausura, lo que lo encierra en su ser así o de otra manera. Pues bien, lo que le interesa a Anaximandro es señalar que la *physis,* lo que ocurre, lo que nace y muere, lo que pasa en el tiempo, no es un límite último de realidad, sino algo determinado, por un límite que la abarca y rige, *que*

no forma él mismo parte de la naturaleza, que es en su incesante devenir lo que de ese límite surge y a él vuelve. Frente a una naturaleza que se caracteriza por su determinación, el límite que lo abarca es lo distinto a ella, lo que la trasciende y es otro frente a ella, lo *indeterminado.* Dicho en terminología más reciente, lo que interesa a Anaximandro es señalar la «diferencia ontológica»: lo que hace de las cosas lo que son, no es una cosa, ni siquiera una supercosa amorfa y omnipresente, ni todas las cosas juntas, ni la indiferencia misma hecha cosa. Lo que desde Aristóteles se ha hecho con Anaximandro no es otra cosa que lo que Heidegger denomina la reificación del Ser.

Sin embargo hay un matiz: siendo el límite lo ilimitado, *apeiron,* siendo pues lo trascendente, no es lo absolutamente otro, lo inconmensurable respecto de lo limitado, sino, efectivamente, su adecuada medida. El límite es en lo limitado medida que mensura y da contorno; no es lo ausente, sino justo lo máximamente presente y observable; es, precisamente, el objeto propio de la operación de medir, y en un sentido más abstracto, de la de entender. Aquello por lo que algo se entiende, como aquello por lo que algo se mide, es un plus respecto de lo entendido y lo medido. Es el punto, la inextensión, lo que rige y explica la línea; la línea, en su unidimensionalidad, lo que nos permite entender la bidimensionalidad del plano; el plano, el espacio; la circunferencia, la esfera, etc. Así es *apeiron,* por ejemplo, toda unidad de medida: y, en este paradójico sentido, podríamos decir que un metro no /47 mide nada. Es, respecto de lo medido por él, lo infinito e indeterminado, precisamente por ser el punto de partida de toda medida y la regla de su determinación. El principio trasciende a la naturaleza, pero no como lo extraño, sino como lo divino que la rige, ordena y abarca, como aquello de donde todo surge para volver a disolverse en ello.

Aristóteles lo sabe muy bien; de ahí que su interpretación sea dolosa: la materia puede ser cualquier cosa menos *apeiron,* porque es esencialmente lo abarcado por el límite, lo medido, lo que recibe la determinación; no lo que rige, sino lo regido, no lo infinito, sino lo esencialmente recogido en la determinación de la *entelékheia,* que es la que es para sí misma el fin y es *ápeiron.*

Pneuma

El desaguisado se consuma con Anaxímenes. Así, desde la tradición metafísica, se considera su tesis como un franco retroceso en el camino hacia la abstracción que había emprendido Anaximandro al desligar al *arkhé* de una materia determinada. Una vez más, se olvida con ello que el aire para Anaxímenes muy poco tiene que ver con lo que nosotros entendemos como una mezcla, en determinada proporción, de oxígeno y nitrógeno. De ser así carecería en absoluto de sentido uno de los textos fundacionales de la filosofía: «Anaxímenes de Mileto, hijo de Euristrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire; pues de éste nacen todas las cosas y en él se disuelven de nuevo. Y así como nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo» (Aecio, I, 3, 4).

Así traducen el texto Kirk y Raven. Muy fisicalista. Sólo que si nos fijamos en las palabras griegas (καὶ ὁλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιὲχει) eso que Kirk y Raven llaman «viento (o aliento)» lo denomina Aecio en el texto *aer kai pneuma.* Es decir, lo que está poniendo en boca de Anaxímenes es que el principio del universo, el *arkhé,* tiene por nombre, ni más ni menos que *pneuma.* Pero si no cometemos un horrendo anacronismo, atribuyendo a Anaxímenes semantemas propios del naturalismo europeo postrenacentista, entonces hemos de concluir que él no es ni un punto más materialista que san Lucas cuando dice que, reunidos en el cenáculo, los Apóstoles recibieron al paráclito, esto /47 es, al Espíritu *(Pneuma)* en la forma de un viento impetuoso. Ni más de lo que podemos ser nosotros cuando aún decimos de alguien que «exhaló el último suspiro», o que «el afán de meter goles *alienta* la incursión del delantero centro en el área». Para Anaxímenes, como para todo griego de la época, el aire es el elemento del alma. Y lo que quiere decir, y explícitamente dice el citado texto, es que el principio de todas las cosas es espíritu (término que, por cierto, también significa «soplo» en la etimología latina), y como tal integra y unifica la totalidad del cosmos, la «rige y abarca» como decía Anaximandro, del mismo modo como para el hombre el alma es el aliento que mantiene unida la dispersión de sus miembros corporales.

Desde este punto de vista —por lo demás más evidente al menos que el contrario— la postura de Anaxímenes no se sitúa como una alternativa divergente a la propuesta de Anaximandro. El principio no es o *apeiron* o *pneuma,* sino que, en tanto que origen, límite no limitado, de todas las cosas, es, a la vez y por lo mismo, *apeiron* y *pneuma.* La primera consideración se refiere más al principio en sí mismo, con el afán de señalar en él una esencial diferencia ontológica o trascendencia respecto de la *physis.* La ulterior determinación de Anaxímenes, sin quitar nada a la de su maestro, señala cómo, una vez sentada esa trascendencia, el principio es, como ya viese Tales, elemento activo que infunde vida y que actúa sobre el cosmos, de la misma manera como el alma es la actividad que unifica el movimiento corporal a la vez que trasciende a cada una de las partes que integran el cuerpo.

Los elementos terminológicos no están por supuesto depurados; pero el concepto al que estos elementos apuntan está muy claro: la naturaleza es entendida fundamentalmente como vida, como emergencia a partir de un principio activo, uno e infinito, que la determina sin formar parte de ella, que es origen de su eterno movimiento, como el fin en el que ese movimiento termina. Y que, siendo la identidad que recoge en sí la multiplicidad del cosmos, ese principio debe ser entendido como alma y espíritu. Esto es, como ámbito de intimidad, como subjetividad diremos después, en la que toda la diversidad natural aparece como un *logos.* De modo que, al referir esa multiplicidad a la identidad original de su principio, se hace posible lo que la filosofía quiere ser en el alma misma del pensador, a saber, un *logos peri physeos,* un discurso total sobre la naturaleza de las cosas. /49

La arqueología: el *Nous*

Es por lo demás igualmente *lógico* que la incipiente filosofía entienda que le compete a ella recuperar la unidad que se había descompuesto en el *logos* mitológico. Por eso no le resulta nada extraño atribuir al *apeiron* y al alma del mundo, la divinidad que los antiguos creían exclusiva de los relatos fantásticos. Sólo cambian dos cosas, y en consecuencia una tercera. En primer lugar, se hace evidente desde el primer momento que si ese principio tiene que garantizar una unidad lógica de la natu-

raleza, no puede ser sino uno. A los dioses los sustituye en la filosofía el *Theos.* En segundo lugar, si bien se admite que tiene que haber una similitud esencial entre el principio lógico del cosmos y el animal capaz de discurso que somos cada uno, se entiende que esta analogía no se puede establecer por la vía de la imaginación fantástica, sino que tiene que tener su apoyo en la observación de los fenómenos naturales que el principio debe explicar. De ahí todos los esfuerzos, incipientes y, en su forma si no en su intención, no menos fantásticos, de encontrar vías empíricas de acceso a la forma propia del principio; y que explican la atención de los primeros filósofos por los fenómenos hidrológicos, atmosféricos, remolinos, condensaciones, alientos fríos y calientes, etc. Esfuerzos que explican cómo, en contra de esa intención original, el principio *tiende a* ser confundido con elementos que forman parte de la naturaleza misma. Y en tercer lugar, ya que la vía de acceso a la comprensión del principio ha de partir de la observación empírica, resulta en consecuencia que esa vía está abierta a todo el que en sí mismo encuentre un *logos,* es decir, la capacidad de elevarse desde la observación a la unidad del discurso. Frente a los mitos, recibidos por tradición, el hombre encuentra en sí mismo como algo individual, la fuerza que le permite acceder a la comprensión de todas las cosas, como una comprensión que no le es ajena, que no puede recibir pasivamente, y de la que a sí mismo debe ser capaz de dar *razón.* De esta forma los *logoi,* siendo lo más propio, no son lo esencialmente distinto del *Logos,* de aquel en el que somos *nosotros* los que entendemos todas las cosas. Eso lo llamarán posteriormente Empédocles y Anaxágoras el *Nous.* Es sólo un paso más: esa identidad que todo lo explica y todo lo comprende en sí misma, y a la que accede la capacidad discursiva del alma humana, «(...) no tiene cabeza humana en su cuerpo, ni brotan de /50 su tronco dos manos ni pies, ni rápidas rodillas, ni órganos de generación, sino que fue sólo una sagrada e inefable mente que ensarta el mundo entero con sus rápidos pensamientos» *(Diels,* 134).

El pensamiento es en nosotros la similitud de lo divino y la vía de acceso a su comprensión que a todo hombre con alma se le ha dado. Porque ésa es la esencia de todas las cosas: el alma y la razón. Desde aquí se entiende el famoso fragmento 50 de Heráclito: «Tras haber oído al *Logos* y no a mí es sabio convenir

en que todas las cosas son una». Todo lo demás, los estrafalarios entusiasmos de Parménides con el recién descubierto juguete de la lógica; las oscuras y poéticas observaciones de Heráclito; los confusos experimentos empírico-especulativos de Anaxágoras y Empédocles, son, a mi entender, anecdóticos corolarios de lo que, tantas veces despreciado, ya está dicho en el origen jonio de la filosofía.

5. Los orígenes filosóficos de la moral

Sin embargo, hay algo que los jonios no han pensado, y que es de la máxima importancia para el posterior desarrollo de eso que llamamos filosofía. No se trata meramente de que su atención estuviese centrada en la *physis;* no es que, como a primera vista pudiera parecer, no hubiese en ellos una preocupación antropológica. Porque ya hemos visto cómo el *logos,* que recoge en el *arkhé* la pluralidad de la experiencia, es en cada caso el propio. Por ello hay desde el primer momento una implicación de lo que más tarde llamaremos subjetividad en el desarrollo del pensamiento filosófico. Sin embargo es cierto que esa subjetividad aparece en el contexto de un discurso que tiene que ser recogido por otros como válido. Son los problemas de esa validez del discurso los que interesan; y en ellos ciertamente tiende a diluirse la particularidad de la existencia individual. El *Nous* termina siendo una fuerza supraindividual, algo que supera los límites de eso que llamamos intimidad.

Hace falta un cambio de perspectiva para que la particularidad de la existencia aparezca como problema, de un modo que no estaba presente en la mitología antigua, en los grandes poemas épicos del ciclo homérico o en Hesiodo; ni tampoco en los problemas geográficos, agro- /51 nómicos, marineros y comerciales, ni siquiera políticos, que podían ocupar la reflexión de los milesios.

Individualismo y crisis cultural

Este cambio de perspectiva, de paradigma, como diríamos hoy, se sigue, sin embargo, necesariamente de la misma crisis que dio origen al nacimiento de la filosofía y que situábamos en la fractura de la conciencia mítica, que se acentúa a lo largo del siglo V a. de C. con la fractura también del marco de referencia

político, hasta entonces relativamente estable en la *polis* griega. No sólo llevar las mercancías a puertos lejanos y volver a casa con las rentas de la aventura resulta problemático, sino que la misma vida de cada uno comienza a ser vista como un viaje de dudoso éxito, en constante lucha contra fuerzas extrañas que impiden nuestro empeño por lograr la meta. Algo tan sencillo como volver a casa después de la victoria se adivina ya en Homero como una «Odisea». También aparece este problema en el mito posthomérico de los Argonautas. Pero es en la tragedia clásica del siglo V, con Esquilo y Sófocles, donde la problematicidad de la existencia se va a poner de manifiesto con una crudeza que reflejaba en la escena una nueva experiencia que el griego adquiere de su propia vida como drama.

La tragedia griega pone de manifiesto el desgarro de una subjetividad que sin poder controlar el curso de la naturaleza y de las cosas en el que está inmersa, tampoco puede rendirse a ser ella misma cosa entre las cosas, un episodio más en el eterno sucederse de los acontecimientos. El hombre, recién liberado del mito, liberado también, al menos prospectivamente, de la tiranía política manifiesta en leyes extrañas, se siente esclavo de la infinita fuerza del *destino,* de la *ananké;* y experimenta esa sujeción como sufrimiento, como insufrible injusticia, como algo que pone al descubierto el insuperable conflicto en que su propia vida consiste.

La *areté* clásica

Aparece así en el horizonte de la reflexión el problema moral. No deja de ser curioso. En una primera ojeada a los escritos morales de /52 Aristóteles, por ejemplo, pero también de Platón, congruente todo ello con las referencias que tenemos de Sócrates, podría parecer que el problema moral, tal y como lo vivimos posteriormente en Occidente, muy ligado a la experiencia del pecado, incluso de la propia condenación, está entre los griegos tremendamente desdramatizado. La idea griega del bien y del mal puede parecer en esta primera aproximación como un problema meramente técnico de buena educación. El concepto griego de *areté,* más que con un drama shakesperiano, parece tener que ver con una cuestión de habilidad. Esto lo ha puesto muy claramente de manifiesto Jaeger en su *Paideia.* Para los griegos parece que no se ha roto todavía el signi-

ficado del adjetivo «bueno» cuando hablamos de un «buen carpintero», un «buen músico» o un «buen soldado», del otro sentido que tiene para nosotros cuando hablamos de una «buena persona». Por eso, para los griegos la virtud es algo que tiene mucho que ver con lo que ellos llaman *paideia,* que muchas veces traducimos como cultura y educación, pero que casi podríamos traducir también como «entrenamiento».

Los puntos de referencia morales para Sócrates, Platón y Aristóteles no pueden ser más significativos: son siempre el auriga, el general, el músico y escultor, el capitán de la nave. Son todos ejemplos de coordinación, de organización habilidosa de la propia conducta con vistas al dominio de las circunstancias exteriores. Bueno es el que sabe hacer y tiene ese saber hacer en la forma de hábitos que resultan, como en el gimnasio, de la constante repetición.

Por eso, la Academia platónica y el Liceo aristotélico, no son sino continuaciones del gimnasio de Sócrates, eso sí, una vez que se incorpora al ideal de virtud el dominio del discurso, sobre el que los sofistas habían llamado la atención. Tener la virtud, es saber comportarse como lo que uno es; ya sea uno artesano, soldado, o comerciante. Sólo que hay un saber hacer, más excelso, que es el de los hombres libres en el marco de la *polis,* que conjuntan su acción mediante el ejercicio del discurso racional. Y por eso la verdadera virtud consiste en saber desenvolverse entre hombres libres, con el fin de lograr en ese marco político la adecuada satisfacción de nuestra naturaleza como animales capaces de *logos.* Prudencia, justicia, valentía y moderación, son las virtudes propias del hombre libre; como es el manejo de la azada la virtud del campesino. Hay ciertamente un más allá de /53 esa *areté,* de esa corrección no lejana a la buena educación de un *gentleman* victoriano. Es lo que los griegos llaman la *kalokagathía,* algo así como la gracia unida a la grandiosidad moral, de un Pericles, por ejemplo, o del joven Alcibiades; pero eso ya no es el objeto propio de la virtud, sino un don de los dioses; como la inspiración que distingue al artista del artesano.

Pero la idea clásica de virtud, desde nuestro punto de vista occidental cristiano, en el que el bien se entiende más bien como santidad y está muy predeterminado por la experiencia, en un momento dado, del martirio como condición general de

salvación, puede, en efecto, parecer muy limitada, existencialmente *light.* Creo que esto es así. Aunque no es poco. Desenvolverse como hombres libres en medio de la *polis* no es cosa baladí; y puede ser enormemente dramático, como muestra el caso de Sócrates, que es para Platón y Aristóteles el modelo último de rectitud moral y ciudadana. Pero incluso en este caso, pertenece al buen gusto de la buena sociedad griega, como de la británica, no dramatizar. No deja de ser impresionante cómo en la vigilia de la ejecución de Sócrates, Platón escenifica el *Fedón,* casi con los mismos tonos de desenfado con que el *Fedro* se escenifica en una excursión al campo, o el *Banquete* en una juerga entre amigos. Cuando Sócrates en semejante trance cuenta a sus discípulos que ser filósofo es aprender a morir, sólo le falta añadir: como los niños aprenden a jugar a las bolas. En todo caso, con *mesotés:* todo muy lejos de las bacantes de Eurípides dando alaridos y mesándose los cabellos.

¿Pero es esto todo lo que el mundo griego filosóficamente ofrece en reflexión sobre la moralidad? ¿Es todo cuestión de ética, de *ethos,* de costumbres o *mores* latinas; una cuestión de «saber estar», muy cercana al buen gusto y a las buenas maneras? Ha sido Nietzsche el que, por primera vez, llamó la atención sobre la interna duplicidad del alma griega, con gran acierto para la comprensión de su arte; y nos cabe la esperanza de encontrar bajo esta moralidad socrática, ciertamente apolínea, un juego soterrado de pasiones telúricas, de impulsos dionisiacos que nos ofrecen una muy distinta perspectiva sobre los problemas morales.

Como hipótesis no sería descabellado afirmar que el modelo antropológico socrático-platónico-aristotélico no es representativo sino de una minoría aristocrática en la que pervive aún la idea homérica de *areté.* No deja de ser, como en todo reflejo aristocrático, atractivamente /54 anacrónica. Pero el alma griega está más cercana de la tensión antropológica que representa la tragedia, despreciada por popular tanto por Platón como por Aristóteles (Que es en el mundo aristocrático un *parvenu,* al igual que Sócrates, pero que, quizás por ello, se integra a la perfección en sus ideales.) Junto con la tragedia está como referencia el mundo de los «misterios», tan desconocido por nuestros historiadores; pero que sabemos fue de una enorme pujanza. Es un mundo culturalmente marginal, pero posible-

mente mayoritario en muchos estratos sociales; y que una y otra vez tiende a emerger más o menos en la forma de disfunciones culturales. Como en el caso de los órfico-pitagóricos, o de las así llamadas escuelas socráticas; como en la gnosis del siglo II y III d. de C; hasta que, de forma más o menos problemática, se integra en la misma vida cristiana y adquiere después en la forma de neoplatonismo verdadera dignidad filosófica.

Las *Purificaciones* de Empédocles

Quiero llamar la atención sobre estas corrientes por dos razones. Una es porque a la larga su influencia en la conformación de la conciencia moral occidental va a ser más importante que la de la ética socrática. Y en segundo lugar, porque el primer escrito filosófico sobre cuestiones morales conocido son las *Purificaciones* de Empédocles de Agrigento, que tiene como trasfondo esa sensibilidad moral de los misterios.

Después de Parménides, que, pese a sus exageraciones, estableció de manera convincente para todos que el principio tenía que ser uno, el problema que se plantea la filosofía es, no ya cómo lo múltiple pueda ser uno, sino cómo a partir de la unidad puede surgir la multiplicidad. Es el problema metafísico que subyace, por ejemplo, al intento pitagórico de hacer *arkhé* al Uno, pero entendido como repetible, esto es, como número. De este modo, en la esencia del principio está latente a partir de su unidad, la posibilidad de ser dos, tres y más, es decir, está latente la diferencia.

Hay otros intentos, en Empédocles y Anaxágoras, de establecer una pluralidad original de cuatro o infinitos elementos, cooriginales con el principio o *Nous,* de modo que por combinación y división entre ellos se explique la diversidad natural. En cualquier caso, estos intentos inte- /54 resan, en mi opinión, más a la docta curiosidad que a la historia de un pensamiento filosófico que pudiéramos considerar asumible. Más interesante es, como veremos, la definitiva propuesta de los atomistas de solucionar el problema de la diversidad por la vía de declararla original y de hacer la multiplicidad característica primordial del principio.

El interés de Empédocles va por otro lado. Así lo expresa Aristóteles: «(...) Si se sigue la opinión de Empédocles y se ex-

traen las consecuencias que se derivan de su mentalidad y no de lo que pueda decir a manera de balbuceo, resulta que el Amor es la causa del bien y la Discordia del mal. De manera que si dijéramos que (Empédocles) fue el primero en declarar que el mal y el bien son principios, es posible que afirmáramos con acierto» *(Met.* 985 a 4 ss.).

Pero, ¿principios de qué? En los fragmentos que conservamos de Empédocles se da por supuesto, más o menos implícitamente, la existencia de un principio original y divino. Respecto de éste la Discordia y el Amor son principios secundarios, a saber, precisamente de la descomposición del origen que da lugar a la diversidad de las cosas; y de la necesaria recomposición de la unidad original, que se hace necesaria a partir del lamentable estado que se sigue.

Poco podemos insistir sobre la importancia de este planteamiento, mucho más decisivo de lo que a primera vista parece para el desarrollo del pensamiento occidental. Porque la conclusión inmediata que hemos de sacar es ni más ni menos que el mal, y con él la culpa, están en el origen de la diversidad de las cosas; y con ello en el origen de la conciencia que tenemos de nosotros mismos como distintos a todo lo demás, muy especialmente como distintos del Principio. El hombre es culpable de ser lo que es, algo diferente. Todo en general es culpable en su diversidad, y el hombre de modo especial en cuanto toma conciencia de sí en su diferencia respecto de todo y del Principio.

La voluntad en Schopenhauer

Es curioso. Empédocles es menos original de lo que parece; y a la luz de sus poemas se nos esclarece el misterioso texto de Anaximandro, cuando se dice en él que todo ha de volver a allí de donde procede, porque las cosas han de pagar unas a otras restitución por su culpa, /56 según el orden del tiempo. Es algo telúrico, una conciencia profunda, ya formulada en algunos mitos antiguos: lo diverso es malo, y los dioses están celosos de que las cosas hayan sacado el ser de la plácida indiferencia de la esfera parmenídea. Desde entonces reina en el mundo la Discordia, como madre universal de todas las cosas. Para ser lo que es, y si todo ser es absoluto e infinito, todo tiene que ani-

quilar a todo lo demás. La guerra reina como expresión de la más elemental existencia.

Veinticuatro siglos han pasado hasta que un filósofo ha vuelto a explicitar este pensamiento. Schopenhauer considera que más allá de la representación, de las formas en las que las cosas se nos muestran como distintas, hay un principio elemental común a todas que él denomina «voluntad». Es el afán de existir, la existencia misma como afán de ser. Pero no de ser esto o aquello, sino de ser más, de incrementar, de crecer, de expandirse hasta el infinito, de no dejar fuera nada de lo posible. La voluntad de Schopenhauer es eso que intuimos oculto tras las representaciones como una fuerza original expansiva en cada cosa, por la que todo quiere ser todo, por la que la insatisfacción es la fuerza que mueve el mundo; una fuerza que lleva a las cosas a imponerse, a no ceder, a resistir el impulso contrario y expandir el propio.

La voluntad no es problemática en este sentido puro. Es sencillamente el ser de las cosas; tal y como podemos observarlo en un documental sobre la vida animal, sobre las fuerzas tectónicas que mueven los continentes, o las corrientes de aire, las presiones y condensaciones que dan lugar a huracanes y brisas. Esas fuerzas pueden ser descritas, con toda su fuerza desdramatizada, en la placidez del aula, o sesteando ante un televisor. El problema procede de lo que Schopenhauer denomina la individuación de la voluntad. Por ella, la voluntad se liga a la representación, y en esta síntesis se hace individuo concreto. Es la misma voluntad original; pero al diferenciarse en la representación se hace distinta de sí misma. Y entonces, su afán de resistir, de imponerse, de expandirse, de crecer, se convierte en atropello, violación, fagocitación y asesinato de... sí misma. Es la voluntad que se devora a sí misma, como serpiente que se muerde la cola, con tanta más rabia cuanto más dolor produce la agresión. El estado natural de la voluntad, de este modo encadenada a las diferencias de las representaciones, es entonces el dolor y el sufrimiento, resultado del loco afán de imponerse sobre sí misma, queriendo hacerse lo que es: infinito poder, pero en /57 la engañosa individualidad de una forma concreta. El existir, como distinta de sí misma, se hace así el pecado original de la voluntad.

Schopenhauer podría así haber rubicado estos textos de Empédocles: «¿No cesaréis con la horrible matanza? ¿Es que no veis que os estáis devorando recíprocamente en vuestra insensata locura? (...). El padre, pobre necio, levantando en alto a su propio hijo querido, que ha cambiado de forma, lo degüella en actitud de oración; están perplejos cuando sacrifican a su víctima implorante; y él, sordo a sus gritos, la degüella y prepara en sus mansiones un macabro festín. Del mismo modo el hijo coge a su padre y las hijas a sus madres y, después de quitarles violentamente la vida, se comen las carnes de sus seres queridos (...). ¡Ay de mí, que no me destruyó el día sin compasión antes de que maquinara la funesta acción de comer carne con mis labios! (...). Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos: siempre que algunos de los semidioses, cuyo lote es una vida de larga duración, ha manchado inicuamente sus queridos miembros con derramamiento de sangre, anda errante, desterrado de los bienaventurados por tres veces diez mil estaciones, naciendo durante dicho tiempo en toda clase de especies de seres mortales y cambiando un penoso sendero de vida por otro. La fuerza del aire le persigue hasta el punto que lo escupe de nuevo hacia la tierra firme; ésta lo lanza dentro de los rayos del sol abrasador y él a su vez en los torbellinos del éter. Va pasando de unos a otros y todos le odian. Yo soy ahora uno de ellos, desterrado de los dioses y errabundo, yo que puse mi confianza en la furiosa Discordia» *(Diels* 468-471).

Esos semidioses somos nosotros: condenados al curso de nuestro destierro, sometidos a la lucha constante de la Discordia que nosotros mismos fomentamos al querer existir en la diferencia. Porque la diferencia, o la individuación como dice Schopenhauer, es el mal esencial.

Purificación de sí

Y si ahora se abre para nosotros una esperanza, en el mismo dolor que nos asola, ésta pasa por recorrer al revés el camino de la Discordia. Es, filosóficamente expresado, el mito del hijo pródigo, la vuelta a la casa del Padre. Queriendo ser como Él, nos hemos encontrado depau- /57 perados y perdidos fuera de nuestro origen. Y la vuelta se hace posible sólo en el abandono de nosotros mismos. Si la existencia diferente, la independen-

cia, es el pecado, la vuelta al principio tiene que ser un proceso de renuncia, de indiferenciación.

Schopenhauer lo llama compasión. En efecto, el fatal error consiste en entender el dolor ajeno como victoria. El primer paso en el camino de vuelta es entender como propio el dolor del mundo y como su causa lo que es nuestro éxito aparente. Renunciar a vencer, a imponerse, a derrotar; renunciar, en definitiva a afirmarse a sí mismo contra otros, es volver al seno de lo uno, y la condición para alcanzar la paz. Esa es para Empédocles la vía del amor, que restituye la unidad con el principio, al coste, sólo aparente, de negar nuestra diferencia. Disolución en lo uno, es la paz del desterrado, la restitución de la deuda que nuestra existencia contrae con todas las cosas al existir como distinta.

Los orígenes del moralismo

Decía que habían hecho falta veinticuatro siglos para que estos pensamientos volvieran a explicitarse filosóficamente. Es cierto, en lo que se refiere a su formulación sistemática. Y sin embargo, las intuiciones aquí expresadas forman la base, más o menos latente, de toda la conciencia moral occidental, de eso que Nietzsche, en un rechazo radical de la idea schopenhaueriana de compasión, denominará «ácido moralínico»,

Sus efectos son la sospecha moral frente a la vida, el deseo, la pasión, el placer, las riquezas, la propiedad, la libertad, el atractivo físico, y en definitiva el propio cuerpo, que se entiende, al ser la forma de nuestra diferencia, como la cadena que nos ata a la rueda de la discordia. En este planteamiento, la simple existencia es culpable en su distinción; y la muerte se hace el camino de la liberación. Sea o no leyenda que Empédocles se lanzase al Etna, lo cierto es que los impulsos de la moral tal y como él los formula son, como en el caso de Schopenhauer, suicidalistas; aunque según éste último, ni siquiera suicidarnos podemos, porque ello supondría una forma más de ser distintos y de mantener en nuestra muerte el sentido de la diferencia.

Schopenhauer recupera el budismo como ideal moral, y con él al faquir como paradigma de humanidad. Con ello se vuelve al origen del /58 moralismo, a las raíces de donde brotan las fuentes del negativismo moral y que a través de los misterios,

de sectas vegetarianas y otras influencias extrañas se implanta en Grecia, en contra del vitalismo homérico y de la *arete* aquea, floreciendo con profusión en ambientes pitagóricos, en algunas escuelas socráticas como los cínicos, en ciertos ambientes neoplatónicos, y por fin, con la generalización del cristianismo, en la gnosis primero y en la asunción de ese negativismo moral por parte importante de la patrística tardía, sobre todo en los orígenes del movimiento monástico.

Nietzsche atribuye al platonismo y al cristianismo este antivitalismo moral. No es justo. Esta actitud antivitalista es absolutamente extraña al mesianismo judaico, y no es constatable de ninguna forma en los textos neotestamentarios. Jesucristo no viene a que la gente no coma, sino a multiplicar panes y peces; a que los ciegos vean, los cojos anden, los muertos resuciten en su diferencia carnal, y a que a los pobres se les anuncie la buena nueva de que van a dejar de serlo. Frente al hermano del hijo prodigo, que quería, en efecto, que su hermano volviese a lo sumo como jornalero, el Padre lo restituye en su dignidad diferencial, con manto y anillo, dando por saldada la deuda de una herencia dilapidada.

El moralismo es asiático, extraño al Mediterráneo y al Norte. Y es una lástima que en momentos tan tempranos de su desarrollo se instalase en la filosofía en una cuestión de tanta importancia como es el origen de la diferencia.

Pero sobre esto tendremos muchas ocasiones de volver: es el problema central, todavía no resuelto, de la filosofía misma.

/61

Capítulo II

LA MADUREZ DEL PENSAMIENTO CLÁSICO

1. Los sofistas y Sócrates

Si con los milesios surge la filosofía, con Sócrates, en medio de una Atenas en crisis, asistimos a una substancial refundación de lo que la filosofía significa, hasta cobrar las características propias de lo que por ella entendemos actualmente. Desde esta refundación, mirando hacia atrás, el pensamiento filosófico original asume caracteres arcaicos. Y debemos, pues, dar por bueno el nombre de presocráticos que *in genere* se ha utilizado para designar a todos los pensadores anteriores.

Lo que, sin embargo, incide decisivamente en la inflexión que supone el paso de la filosofía a su madurez, no es tanto Sócrates, cuanto la popularización del pensamiento filosófico que tiene lugar con el movimiento de la sofística. Ya hemos dicho que el origen de la filosofía, ya en el siglo VI a. de C, tiene que ver con una profunda crisis cultural. Y sin embargo, como pasa siempre, esa crisis es anticipada por mentes privilegiadas, capaces de adelantarse a los movimientos de fondo de la conciencia colectiva, antes de que se generalicen y alcancen a todas las capas del cuerpo social. La crisis cultural a la que responde la filosofía se hace masiva a lo largo del siglo V a. de C, y eclosiona tras la guerra del Peloponeso en un verdadero desconcierto generalizado, que por otra parte tiene que ver con la implantación de las formas democráticas de gobierno. En este sentido, más allá del papanatismo político al uso, hemos de entender que si, por un lado, a Grecia debe la humanidad el invento de la democracia, este agradecimiento debe radicalizar su luci- /62 dez y extenderse en la compresión de que, por otro lado, la democracia destruyó a Grecia.

El *logos* político

Con la llegada de la democracia, el viejo *logos,* que primero fue mítico y que quiso después convertirse en discurso arqueológico sobre los orígenes de la naturaleza basado en la experiencia de ella, se convirtió en una herramienta de elemental supervivencia. La comunidad de la *polis* se fue poco a poco

convirtiendo en asamblea omnipotente que decidía sobre los intereses particulares de los miembros de esa comunidad. Y entonces, en la medida en que la asamblea podía ser movida por el razonamiento, el hombre griego descubrió, en esta esencial mediación política, que el *logos* era substancialmente... poder. Es decir, descubrió que la razón era un instrumento para movilizar recursos, la misma fuerza de la sociedad, de los impuestos, de las armas, etc., a favor del despliegue de intereses de grupo, personales; y no pocas veces para defender proyectos, propiedades, e incluso la simple vida.

Es en este marco donde surge la sofística como movimiento filosófico-social. Porque, si la razón es poder, se hace campo adecuado para invertir en él recursos de poder, en último término económicos: el *logos* vale dinero, y quien posea el arte de su adecuada manipulación bien puede reclamar, en la forma de emolumentos, una participación en esos recursos.

Hasta aquí todo es normal. La sofística no es otra cosa que la popularización del pensamiento y el reflejo adecuado de una forma política en la que el argumento se hace decisivo para la prosecución de los propios intereses. Sólo que las implicaciones radicalizadoras de este planteamiento son verdaderamente decisivas. El marco de referencia para la anterior filosofía era el ancho cosmos, la naturaleza como totalidad. Y ante ese marco el hombre y el mismo sabio se veían superados y referidos a un origen infinito frente al cual se mostraba su insignificancia, incluso aunque, pero también tanto más cuanto, el hombre experimentaba su esencial connaturalidad con ese origen. La *hybris,* la *ananké* de la tragedia, el destino, los cursos y recursos del amor y la discordia, eran distintas formas de la misma experiencia fundamental /63 en la que el hombre sentía su vida limitada y medida por una dimensión infinita que le era íntima y extraña a la vez. Ahora cambian substancialmente las cosas: el curso de la vida ya no lo determinan las estaciones, la fuerza de los vientos, las guerras incontrolables que tienen sus orígenes en caprichos de los dioses, sino que resultan de las decisiones de los hombres en el marco de la asamblea. Lo que eran invarianzas naturales, o arbitrio incontrolable del Olimpo, son ahora decisiones de partidos, que dan lugar a un orden distinto, tan peligroso como la fuerza de las tormentas, pero susceptible de adecuada manipulación si uno se adecúa al nuevo orden que la

polis democrática representa. Lo que antes era inamovible por naturaleza, ahora es visto como resultado de la «convención».

El cosmos regido por la ley de los dioses o de una razón que nos supera, se convierte ahora en el orden de los *nomoi,* de las decisiones organizativas de los hombres que regulan la vida y la muerte, la riqueza y la pobreza, el éxito y el fracaso de la vida del hombre, que se ha convertido, como afirma el gran Protágoras, en «medida de todas las cosas». Lo que es verdad, lo adecuado y conveniente, no es algo que los hombres puedan descubrir en su reflexión observando el mundo, sino que se ha hecho resultado de un proceso histórico de organización política en el que ese hombre participa, no como mero observador, sino, junto con otros, como artífice de su propio destino. Y la justicia, que en Empédocles aún era la armonía original que el hombre tenía que buscar con todas las cosas, con la naturaleza y con su origen, se ha hecho ahora decisión de la asamblea y con ello posible resultado del influjo que unos hombres tienen sobre otros por la fuerza de sus argumentos.

Volvamos a Hecateo. El primer resultado de esto es que los discursos de los helenos en su multiplicidad, dejan de ser risibles y se convierten en temibles. La propia convicción ya no tiene fuerza para desafiarlos, también porque esa multiplicidad se supera en la decisión que toma la asamblea. Y al final, la soledad del hombre ante la *polis* se hace más dramática, por peligrosa, que la conciencia errante de un hombre perdido de los dioses y solo ante su destino, siempre más teórico que las posibles amenazas de la policía. El hombre no se puede permitir el lujo de su soledad; pues le va en ello la ruina, la vida o un destierro más tangible en la forma de ostracismo social. Por ello, la razón se con- /64 vierte en una fuerza unificante; insisto, no vale la orgullosa convicción ante los múltiples y ya no tan risibles discursos de los helenos; se hace preciso que esa razón se haga diálogo, poder capaz de convencer a otros. Es preciso que el *logos* unifique, no la pluralidad de la experiencia, sino las opiniones de los hombres en una convicción compartida, en una «convención» políticamente viable. Son los sofistas los que desarrollan esta dimensión social de la racionalidad, hasta convertirla en argumento, y de este modo en fuerza capaz de organizar *lógicamente* la comunidad política, reduciendo en ella la pluralidad a la unidad.

Este es el nuevo marco en el que hemos de situar la refundación socrática de la filosofía. En primer lugar en lo que se refiere a su temática. La naturaleza le queda a Sócrates muy lejos. Es bien sabida la anécdota del *Fedro* en la que Platón bien parece describir algo substancial de la personalidad intelectual de su maestro. Éste, conducido por Fedro fuera de los muros de la ciudad a un hermoso paraje, se asombra de su belleza y recibe por ello el reproche de, siendo ateniense, no conocer siquiera belleza tan cercana. A lo que Sócrates responde que, en efecto, él siempre tiene la curiosidad de saber, y ninguna enseñanza espera de árboles y paisajes, y sí en cambio de los hombres, que habitan dentro de los muros de la ciudad. Porque, lejos de los mitos y leyendas que pueblan el paisaje, lo que él quiere es conocerse a sí mismo; y eso no se lo ilustran los poemas antiguos, sino los discursos de los hombres, los argumentos contrastados en la discusión. Y sólo porque Fedro le ha prometido un tal discurso sobre el amor, se ha avenido, siguiendo ese anzuelo, a salir de las plazas al campo.

Para Sócrates el mundo ya no es el mundo de la *physis,* sino el orden lógico de las convenciones urbanas. Por ello es, en un cierto sentido, él mismo un sofista; o al menos hemos de decir que se mueve en el mismo mundo intelectual que los sofistas han definido. Por eso también es su gran tema la justicia, y el bien entendido como justicia. Dicho en terminología más nuestra: el gran tema socrático es el de la propia humanidad —el conocerse a sí mismo del oráculo de Delfos—, pero no en abstracto, sino en el contexto de la *polis,* en el que el esclarecimiento racional de uno mismo tiene que tener la forma de un discurso, dirigido a otros y de alguna forma pendiente de su refrendo.

También tiene en común con los sofistas su interés por la juventud, en el sentido de lo que más tarde se llamará «pedagogía». Los sofistas /65 han puesto de manifiesto las limitaciones de la *paideia* clásica. Ya no le basta al hombre libre conocer, junto al dominio de las técnicas militares y el ejercicio deportivo del cuerpo sano, el discurso común de los helenos, trasmitido por Hesiodo u Homero. Con este elemental bagaje, en una sociedad aristocrática un joven ateniense podía pretender ocupar el puesto que por familia y posición le correspondía en el cuerpo social. Pero con la democracia, las técnicas de supervi-

vencia se han hecho más sutiles, y tiene que «sofisticarse» correspondientemente la *paideia,* hasta alcanzar el dominio de un cambiante lenguaje; sobre todo de un lenguaje que ya no dice siempre lo mismo, sino que es el vehículo de expresión de las más variadas opiniones, a la vez que el instrumento para conseguir que éstas, y los intereses que las determinan, se impongan socialmente. Quien no sabe hablar, argumentar y mover a los demás a sostener la propia opinión, es, en la Atenas de finales del siglo V a. de C. un hombre perdido; y puede llegar a ser hombre muerto. Los sofistas se dirigen a la juventud, para ofrecer a sus padres la posibilidad de desarrollar retóricamente todas las nuevas facultades necesarias para su éxito político. Y ahí se va a situar también el ámbito de acción de Sócrates. Para él la cuestión es también que los jóvenes alcancen su mejor desarrollo en un ámbito lógico, donde lo que las cosas son, y sobre todo lo que cada uno es, tiene que ser determinado en el marco común del discurso, del acuerdo y de la convención lógica.

Dicho esto, se acaba toda similitud de Sócrates con los sofistas. No ya por la anécdota de que Sócrates no vendía su saber. Si le hubiesen preguntado por qué no era un sofista, hubiese respondido que por doquier escuchaba por si encontraba algo que aprender, que no tenía nada que enseñar, y por tanto, nada que vender en el mercado sofista de las ideas.

De todas formas, tampoco está aquí Sócrates tan lejos de sus contrapuntos sofistas. La conclusión de éstos, en la radicalización filosófica de su pensamiento, no puede ser otra que el relativismo. Si todo es convención, no hay ningún saber verdadero. Los sofistas no enseñaban algo que más tarde se llamaría ciencia, como saber que puede reclamar una universal validez, más allá de las opiniones, sino la capacidad de convertir en científica o generalmente válida cualquier opinión, por disparatada que fuese. Y es que, si toda validez se reduce al acuerdo social, entonces toda opinión es susceptible de ser defendí- /66
da, y su validez depende sólo de la habilidad retórica precisa para concitar ese acuerdo social sobre ella. Dicho de otra forma: la relativización de todo saber hace absoluta, es decir, absolutamente validable, *cualquier* opinión.

Contra este absolutismo de la convención se dirige ahora, en la misma dirección y en sentido contrario, la ironía socrática.

Frente a la fatuidad sofista que absolutiza toda opinión, Sócrates se presenta como el que no sabe; y si de algo pretende convencer a la juventud es de la vanidad de eso que generalmente es aceptado como válido. Todas las opiniones quedan relativizadas, a todas se las somete a una prueba de coherencia interna que ninguna puede resistir.

Filosofía y crítica

¿No nos recuerda esto a algo futuro? Veintidós siglos después vendrá Descartes a decirnos algo parecido: que todo contenido mental, que todo concepto, puede y debe ser sometido a un radical cuestionamiento a la búsqueda de una incoherencia interna de la que todos adolecen. Por supuesto que hay diferencias, de planteamiento y, sobre todo, de resultado. Pero la duda metódica y la ironía socrática tienen en común la esencia de lo que va a ser en lo sucesivo el método crítico de toda filosofía. Y también tienen en común la vía de salida que proponen, hacia el conocimiento de sí mismo, el uno, y hacia la fundamentación de todo conocimiento en el punto de partida subjetivo de todo pensamiento, el otro. El gran formulador de esta vía de salida es san Agustín: *«noli foros iré, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas».* Sócrates, san Agustín, Descartes, son grandes hitos de la misma gran tradición, ya iniciada por los Milesios y por Heráclito, y constituyen intentos diversos de formular algo que intuitivamente está expresado en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos, al que acuden los hombres para conocer los oráculos de todas las cosas y en el que se señala, con el «conócete a ti mismo», el imperativo de toda verdadera ciencia.

Por eso, también para Sócrates, la esencia del conocimiento está en la intimidad; de lo que se trata es de dar a luz lo que cada cual lleva dentro como el más profundo sentido lógico. La ciencia, la *episteme* frente a la *doxa,* es, como hemos señalado anteriormente, *conceptus,* /67 algo concebido en la intimidad y que pugna por expresarse. Por eso, él entiende su labor pedagógica, no como la imposición a los jóvenes de algo extraño, sino como ayuda al alumbramiento de lo mejor de sí que llevan dentro.

Pero si esto es así, ¿por qué, como en el caso del parto, no busca el hombre la soledad? Al fin y al cabo, ¿no son más pro-

pios para dar a luz los parajes solitarios, la misma naturaleza, que la plaza pública? Descartes y, sobre todo san Agustín, entenderán la vía de la ciencia como un apartamiento del *ágora* pública. Como científico moderno, o como eremita medieval, el hombre va a buscar mediante su soledad en medio de la naturaleza el lugar de su encuentro consigo mismo y con la verdad de las cosas. Pero es aquí donde Sócrates distingue su interiorismo epistemológico de la otra tradición intimista, que inmediatamente aparecerá en la misantropía de algunas escuelas socráticas, como en el caso de Diógenes. Éste, después de recorrer con un candil la plaza pública buscando un hombre, esto es, después de buscar humanidad en lo socialmente convenido, se retira a vivir a su tonel, y aun al mismo Alejandro le pide que no le estorbe de la dulce caricia del sol, que es lo único que su orgullosa independencia necesita para estar a gusto consigo mismo. Más vale sólo que mal acompañado; y de la *polis* no cabe esperar más que el ruido de las vanas opiniones.

Y entonces, ¿qué es lo que, al contrario, mantiene a Sócrates ligado a la fascinación de la plaza pública, del gimnasio, de banquetes y asambleas? ¿Por qué, buscándose a sí mismo, mantiene su pensamiento ese carácter público, esencialmente ligado al constante diálogo con los hombres en el marco de la *polis?* La razón a mi entender es que la vía del verdadero saber no puede desligarse de la convención. La crítica de lo convenido no es para Sócrates una excusa para situar su pensamiento en otra dimensión, sino ella misma el camino insuperable del saber.

Hemos de enmarcar aquí el origen de la «dialéctica», como racionalidad filosófica que se diferencia de esa otra racionalidad propia de la «retórica». Para ésta el diálogo es un camino de vía única desde la opinión privada a la pública, a través del cual, mediante un argumento que se entiende como habilidad técnica, la primera se impone a la segunda en la forma de un acuerdo logrado. Es este acuerdo convenido retóricamente el que Sócrates cuestiona, en un diálogo que intenta poner en evidencia la inconsistencia de esa convención. Pero ese diálogo no /68 puede dejar de serlo. Sócrates no puede decir a sus conciudadanos: puesto que estáis equivocados, escuchad ahora mi verdadera opinión y aceptarla como propia. Esto sería sustituir una convención por otra, y la dialéctica socrática no es una

contrarretórica. Sócrates no piensa que los hombres estén equivocados por tener él una verdadera opinión. La insuficiencia que en su diálogo pone de manifiesto en otros, no se sustituye por la suficiencia de su propio pensamiento; y en este sentido ese pensamiento sigue esencialmente ligado al error en que tiene su punto de partida y se obliga a continuar siendo diálogo, *dialéctica* compartida, y no una sustitución *retórica* del convenio social.

Es más, la interioridad que tiene que ser dada a luz, no es la propia de Sócrates, no es la intimidad alternativa del sabio frente a la pública fatuidad, sino la interioridad del otro, de los otros, de aquel o aquellos que en el diálogo han descubierto la insuficiencia de su opinión y convierten ese mismo error en vía de acceso a una verdad que se busca, ciertamente más allá de la opinión, pero no independientemente de ella. Sin los errores que en común descubre con sus interlocutores, Sócrates no sabría nada de sí mismo. Y en ellos, no es que aprenda lo que él es, sino que, al entenderlos como tales errores, es decir, en la crítica de la convención social, se le abre el camino de ese aprendizaje; un camino que no es solitario, sino que se recorre en común, especialmente con los jóvenes, a la búsqueda de la verdadera mismidad de cada uno y de todas las cosas, a la búsqueda de las esencias.

Son los errores de los hombres, la contradicción de sus convenciones, lo que se convierte en poste indicador de la verdadera sabiduría. Sin esos errores y contradicciones, sin la continua convivencia con el común de los mortales, el sabio está perdido y ni siquiera sabe lo que es el principal tesoro de su sabiduría: que cuando cree saber es cuando no sabe nada.

Saber eso es lo que rompe el maleficio de la opinión absolutizada, y al relativizar esta opinión la convierte en adecuada vía de acceso a un mundo de trascendencias siempre ausentes, siempre deseadas, al mundo de las ideas que Platón convierte en el reino propio del filósofo. Las opiniones de los helenos siguen siendo múltiples, y por tanto risibles; pero ya no son sustituibles por lo que un Hecateo cualquiera tuviese que decir, que sería en cualquier caso una opinión más a aña- /69 dir al discordante conjunto. Esa risibilidad adquiere en la ironía socrática, la dignidad del verdadero camino de la sabiduría.

¡Ay de nosotros si nuestra ciencia no se abre a la amable risa de los hombres, si se encierra fuera de la plaza pública en un castillo inaccesible al contraste y a la crítica! En ese momento esa ciencia se convierte en una más de las opiniones absolutizadas en su soledad, y en ella se cierra entonces el camino que los hombres en común podemos recorrer a la búsqueda de la sabiduría y del conocimiento de nosotros mismos.

2. Platón y la dialéctica

Las primeras noticias que yo tuve de *La sociedad abierta y sus enemigos,* de Popper, me llevó a tomarle tal antipatía que tardé casi treinta años en leer esa obra. La razón era la furibunda crítica que en ella se hace del pensamiento de Platón, en el que Popper ve la raíz intelectual de todos los totalitarismos. Tal ha sido, y sigue siendo, mi simpatía por el platonismo, que descarté la obra de Popper como posible objeto de interés. ¡Profundo error de juventud, del que, si bien no amargamente, he podido arrepentirme a tiempo! Pocos escritos históricos son más convincentes que la obra de Popper. En ella se pone de manifiesto una tensión entre las formulaciones teóricas de Platón y su propia biografía de activista político, que hace plausible su descalificación popperiana como padre de todos los fascismos. A la luz de la reflexión de Popper, la lectura atenta de *La República* resulta verdaderamente espeluznante. Y también se hace plausible su tesis de que en su obra de madurez Platón traiciona las mejores intenciones de su maestro Sócrates, bajo cuyo padrinazgo el mismo Popper sitúa su teoría de la ciencia y de la sociedad. A este respecto, Popper me ha convencido.

Y sin embargo me parece que esto es sólo media verdad; y que en su teoría política, sustento filosófico de un fanático activismo político guiado por el resentimiento de un aristócrata en retirada, Platón, antes que al mismo Sócrates, se hace traición a sí mismo, a su gran obra de juventud y de primera madurez que culmina en la gran trilogía de *El banquete, Fedón* y *Fedro,* en la que todo el impulso socrático adquiere la madurez reflexiva que reclama la refundación filosófica que el socra- /70 tismo representa. En esas obras, las ideas no son todavía para Platón la segura posesión en la que el sabio pudiese sustentar su ac-

ción dictatorial de gobierno, sino objeto lejano de la incipiente y divina locura de amantes y artistas; reino que el sabio espera alcanzar tras la muerte como precio a su incesante búsqueda, ciertamente sin término en este mundo sublunar, y objeto deseado en nuestra carencia de ellas, en la que el verdadero sabio es el que ama y desea, porque no posee, la sabiduría.

Este Platón cercano a Sócrates es importante también porque retrotrae la refundación filosófica de su maestro a los orígenes arcaicos del pensamiento filosófico, en los que el *logos* supone para el hombre elevarse al origen de las cosas. Sócrates había apuntado que la crítica de las convenciones abría el camino hacia las verdaderas definiciones, siempre buscadas más que encontradas. La definición —siempre hay que entender en Sócrates: el intento de definición— es el *logos* acerca de lo que en verdad *es,* expresión buscada del ser de las cosas, de su origen, de su principio. Esto le permite a Platón ver aquí el mismo interés que movía a Parménides, que más allá de la opinión sensible buscaba el saber cierto de lo inmutable, de lo que *es* en y por sí mismo, del *Ser.* El Ser es el objeto propio del *logos.* Pero puesto que dicho objeto está ausente, ese *logos,* siempre tentativo, no puede superar su particularidad ni alcanzar la unidad absoluta de su objeto. Por eso es propiamente: *logoi,* discursos que buscan, sin superar nunca su pluralidad y particularidad, las (en plural) esencias de las cosas. Los objetos de esos discursos, propios del filósofo, los denomina Platón *ideas;* y entiende éstas como principios del verdadero ser de las cosas, como aquello en virtud de lo cual entendemos lo que éstas *son.* Las ideas son el objeto buscado del discurso socrático.

Platón nunca se entendió a sí mismo. Por eso siempre le molestó algo que no le hubiera debido resultar extraño si hubiese asumido el origen socrático de su filosofía, a saber, la pluralidad del mundo de las ideas. Porque si el principio ha de ser uno, son múltiples los objetos del discurso, y múltiples por tanto las especies de las cosas, y múltiples por fin los principios ideales de éstas. Envidioso de la solidez del sistema parmenídeo —que siempre tuvo por modelo— se olvidó de que las ideas nunca pueden desligarse de los risibles y múltiples discursos por los que accedemos a ellas, de modo tal, sin embargo, que nunca terminamos de alcanzarlas y esas ideas constituyen un más allá que se escapa de un dis- /71 curso que, por ello, de-

be ser irónicamente relativizado. Puesto que no terminamos de alcanzar el cielo empíreo de lo ideal, la multiplicidad de los discursos, y cada uno de ellos, es una escalera que no podemos tirar después de encaramarnos a él, precisamente porque todavía estamos subiendo. La idea es el referente principial de los múltiples y risibles discursos de los helenos, y por ello, es tan múltiple como esos mismos discursos, porque es lo inalcanzado por ellos: la perspectiva del ser que podemos adquirir en la irónica crítica de las opiniones.

Si consideramos las cosas desde este punto de vista, es decir, si nos esforzamos por relativizar la teoría platónica de las ideas, pienso que hay mucho del pensamiento platónico que puede ser incorporado a una reflexión actual, hoy, veinticuatro siglos después. Porque entonces las ideas no son entidades subsistentes en un cielo empíreo accesible sólo para un sabio, que, conociendo los principios de las cosas, es decir, las guías para su correcto orden, pudiese reclamar poderes dictatoriales. Ya eso sería suficiente para recelar del orden platónico; aparte de las incongruencias lógicas y de lo inverosímil que resulta eso de un inmutable caballo en sí, el tercer hombre y esas cosas. O el platonismo es una tontería o tiene que significar algo distinto de lo que habitual y escolarmente se ha entendido.

Más bien, la idea es lo que etimológicamente quiere ser: el aspecto que tienen las cosas a la luz de una reflexión crítica que busca, sin necesidad de encontrar, es más, incluso con la condición de no encontrarlo, el verdadero ser de lo que es observable.

Y ese verdadero ser, como lo esencialmente ausente, es fundamentalmente aquello que nos permite denunciar como insuficiente y falso, el aspecto que las cosas tienen en su inmediatez sensible, o como actualmente diríamos, histórica. Pienso que el punto nuclear de la ontología platónica, vista desde esta perspectiva socrática, es más una tesis sobre la insuficiencia de las cosas que sobre la autosuficiencia ontológica de las ideas. La clave está en la comprensión de lo inmediatamente dado como un mundo que, más allá de sí, remite a principios ausentes, a principios que tienen en la historia la forma de un déficit y a cuya luz esa historia aparece como lo que no sale bien, como lo que está mal hecho; por tanto, como aquello que nos permite criticarla.

Una vez más se ve la intención de Platón si no lo desconectamos de su maestro Sócrates. Y el gran tema socrático es la justicia. Toda la /72 acción del hombre está encaminada a lograr el acuerdo o ajuste del hombre consigo mismo y con los demás en el marco de la *polis.* Y la tesis de Sócrates frente a los sofistas es que no bastan las leyes, en el sentido de convenciones fácticas de la *polis,* para garantizar la justicia. Por el contrario, esa justicia es lo que se busca más allá de toda convención, y algo a la luz de lo cual todo acuerdo histórico se muestra como injusto, esto es, como insuficiente y criticable. Y la filosofía platónica se entiende como una radicalización cosmológica de esta idea de justicia, en virtud de la cual todas las cosas buscan su ajuste con el principio en el que tiene consistencia lo mejor de sí mismas; de forma que a la luz de ese principio ausente, como lo que las cosas deben ser, se pone de manifiesto lo que en ellas es contradictorio.

La inidentidad real

Aquí es donde la dialéctica alcanza una nueva significación. Del mismo modo como el diálogo entre los hombres mostraba a Sócrates la insuficiencia de lo que esos hombres consideraban verdadero, y a partir de ello se convertía en la búsqueda común de una verdad ausente; de igual manera ahora, el pensamiento se convierte en diálogo que desenmascara en lo real, tal y como se da en la inmediatez fáctica que nos muestran los sentidos, su carácter contradictorio. La gran tesis platónica es que las cosas *no son* lo que son, que su ser inmediato supone en ellas una contradicción respecto de sí mismas; y esa contradicción se muestra en la forma de una insuficiencia: las cosas, tal y como se dan, son menos de lo que son; y tal y como son *en verdad,* a la luz de su consistencia como ideas, son *más* de lo que de hecho muestran de sí. El núcleo teórico del platonismo es esta tensión entre idealidad y facticidad sensible, en virtud de la cual toda realidad histórica, tal y como se da en el mundo sublunar, es mera sombra, una imitación, de sí misma.

Pensemos en el alcance de este planteamiento. Es algo más serio de lo que vulgarmente se entiende por platonismo. En algún lugar dice Schopenhauer que toda verdadera filosofía parte de la experiencia del mundo como una ensoñación, como algo cuya verdadera realidad le es ausente. ¡Cuántas veces,

ante el choque de las contradicciones, cuando /73 la muerte, el dolor y el brutal absurdo de la vida pretenden imponerse como el límite último de todas las cosas, no hemos pensado que todo eso, que parece arrollarnos, «no puede ser»! Un niño hambriento, la amada ausente, el hijo muerto; son cosas que no pueden ser, reflejo sensible de una interna contradicción en la que la realidad se muestra como absurda, como una pesadilla. Y todo eso remite a un más allá: a la satisfacción del hambriento, al abrazo del amante lejano, a la resurrección de los muertos.

Uno de los malentendidos más dramáticos del platonismo, es la vulgar interpretación de su teoría de los dos mundos, como si se tratase de dos realidades, sensible una e ideal la otra. Para Platón es verdad que hay dos mundos; pero no es cierto que haya dos realidades. Porque el mundo ideal es la realidad del sensible. El caballo perfecto no es un caballo distinto de todos los caballos, sino la verdadera realidad (y no hay otra) de todos ellos. Por eso denomina Platón a la idea *ousía* o substancia de la cosa. La *ousía* era para los griegos el patrimonio de una casa, la riqueza de una familia, aquello que la sustenta, su capital, diríamos hoy. Y de este modo, la idea es la substancia, la riqueza, el capital del mundo sensible. Es, dice Platón, la cosa misma, lo que en la cosa hay de realidad. Y cuando afirma que las cosas propiamente no son, sino que *participan* del ser (de la idea), lo que quiere decir es que las cosas alcanzan su mismidad sólo más allá de sí mismas.

Utopía y razón

Muchos años más tarde, E. Bloch dirá que la realidad no consiste en la existencia fáctica de las cosas, sino en el «todavía no» por el que esas cosas muestran el constante impulso hacia la superación de sus contradicciones. Y ese impulso, especialmente para el hombre y para las formas sociales de su convivencia, es la historia misma. De este modo, distinguimos en la historia entre su facticidad inmediata y las referencias utópicas, metas del citado impulso, en virtud de las cuales podemos criticarla, esto es, juzgarla y declararla, en su caso, como justa o injusta, como realización o frustración de ese impulso. Pero no debemos pensar la utopía como algo extraño a la historia misma, como un reino ilusorio que sirviese de consuelo para una

voluntad que renunciase a /74 transformarla. Por el contrario, para Bloch lo utópico está en la entraña misma de lo histórico, precisamente como la contradicción interna por la que esa historia es la constante superación de los modos fácticos en los que está negada su plenitud.

Alguien puede decir que no están los tiempos actuales para utopías, después del tremendo desengaño que hemos sufrido en el siglo XX, cuando los grandes proyectos milenaristas de definitivas transformaciones de la historia, han sido la excusa perfecta para imposiciones totalitarias de visionarios que veían en el anticipado fin de esa historia la justificación de toda injusticia presente. Popper denomina «historicismo» a esta pretensión de dotar a la historia de un sentido anticipable y transempírico que sustentase la pretensión de corregir su curso. Y por supuesto, denuncia ese historicismo como una vanidad epistemológica, que tiene además la peligrosa tendencia a justificar las imposiciones totalitarias.

El aviso popperiano, y el general recelo contra los entusiasmos utópicos, no puede ser, para nosotros contemporáneos, más oportuno. Y sin embargo, corremos el riesgo de no matizar y de no hacer un esfuerzo por entender lo que aquí está en juego. En nuestro auxilio puede venir la reflexión de la Escuela de Francfurt. Horkheimer y Adorno han insistido también sobre los peligros de un romanticismo totalitario. En este sentido han llamado la atención sobre la inviabilidad de pretender apoyarse en las contradicciones históricas —el hambre, la ignorancia, la opresión— para diseñar un proyecto, una «solución final», desde la que manipular definitivamente el acontecer, con vistas a la positiva superación de las citadas contradicciones. Para ellos la dialéctica debe, por así decir, quedar abierta en su momento negativo, renunciando a la pretensión de superar esa contradicción en una síntesis final, que siempre sería una construcción manipuladora. Volveremos sobre esto desde múltiples perspectivas. Lo importante es señalar aquí cómo los valores utópicos —satisfacción, libertad, justicia, armonía, bienestar— no tienen derecho alguno a consolidarse positivamente más allá de su negación histórica. La libertad es aquello de lo que tenemos experiencia en el carácter contradictorio de la opresión sufrida; es más, no es otra cosa que lo que hace a la opresión contradictoria: la libertad está en la contradicción misma.

Y sólo así podemos impedir que, como tantas veces ha ocurrido, se convierta en bandera que llena al final más cárceles de las que en un principio vacía./75

¿Qué tiene que ver esto con Platón? Si entendemos las ideas como puntos de apoyo transhistóricos de la máxima consistencia ontológica, que nos obligan a manipular el mundo hasta ajustado a un modelo extraño, el platonismo es precisamente lo que los francfurtianos y Popper denuncian como la peligrosa madre de todas las dictaduras. De estas malas intenciones totalitarias nos hace ciertamente sospechar la figura del Demiurgo que Platón expone en el *Timeo.* Según este mito, el mundo es el resultado de la organización del caos, de la conformación de la materia, que resulta de la acción de un universal artífice que tiene como modelo lo perfecto e inmutable de la idea. Es claro que el Demiurgo es imagen de la acción creadora de Dios, pero también de la responsabilidad del hombre, al menos del hombre sabio, que es capaz de contemplar las ideas y que está obligado, en consecuencia, a conducir el mundo, muy especialmente el orden de la *polis,* a la plenitud que representan esas ideas. El mundo, las relaciones sociales, los demás hombres, fácilmente se entienden entonces como *material,* como lo disponible para las pretensiones organizadoras de los sabios idealistas, a los que compete una responsabilidad organizadora frente a lo que en último término es un *artefacto.*

Es esto lo que pretende Platón. Si nos fiamos de su actividad política, él era un activista que tenía la máxima opinión de su responsabilidad histórica y de su capacidad para conducir el curso de los acontecimientos. No es de extrañar que como castigo adecuado a su soberbia intervencionista, un amigo tuviese que rescatarlo de un mercado de esclavos. De entonces aquí, si algo ha aprendido la filosofía, muy especialmente a partir de las catastróficas experiencias del siglo XX, es a moderar esa pasión intervencionista. El filósofo ha dejado de ser un titánico Demiurgo, que tuviese que sostener el curso de la historia y la correcta forma de la *polis.*

¿Qué responsabilidad le puede caber entonces al filosofo que fuese acorde con el original planteamiento platónico? De nuevo son los francfurtianos los que nos pueden dar la pista. La filosofía no es una aprehensión inmediata de las ideas y de los principios de las cosas. Ya lo hemos visto: esa aprehensión es

siempre dialéctica, en el sentido de que la idea es el ámbito que abre la negatividad de las cosas respecto de sí mismas. La idea, en la medida en que es accesible para nosotros, no puede ser otra cosa que la referencia más allá de sí que abre una reali-
/76 dad lesionada, frustrada, impedida. La idea es en este sentido la utopía de un mundo mejor, que no tiene, de momento y para nosotros, otra forma que la insatisfacción con lo que hay. Idealismo es la comprensión de que toda realidad quedaría impedida si consagrásemos como definitivo un *statu quo* en el que esa realidad queda deficiente de sí misma. El idealismo no es, pues, el diseño artificioso y tecnológico de un mundo mejor, sino la conciencia de que este mundo y el marco social en el que se desenvuelve todo discurso no es el mejor de los posibles. El sentido del idealismo, y ahí está la verdadera responsabilidad que se le abre al filósofo, consiste en la reivindicación para todo de una verdadera realidad ausente. El filósofo es el profeta de un futuro ignoto que se abre en el melancólico sentir del mundo, como nostalgia de un hogar para todo lo real; de un hogar que no está diseñado, sino que se ofrece como solución inasible que tiene una única seguridad: la conciencia de que lo fáctico no es lo definitivo.

Marcuse designó esta conciencia como bidimensional. Frente al positivismo que quiere ver en los hechos, en lo que aquí y ahora se da, el límite último de toda realidad, el pensamiento que quiera ser verdadero tiene que abrirse a una segunda dimensión, negativa respecto de esta facticidad inmediata; en la que las cosas, en lo que (todavía) no son, muestran lo que tienen que llegar a ser. La verdad, el reino en el que se validan las descripciones de las cosas, no está en los hechos, en lo que las cosas *de hecho,* son, sino que tiene el sentido de una reivindicación, de la exigencia de lo que tiene que ser. Siempre que, por otra parte, no reifiquemos ahora esa bidimensionalidad dialéctica, haciendo de la verdad un hecho teórico al alcance de una especulación especializada. La verdad no es un *dominio* del sabio, en el que cupiese instalarse con desprecio del resto de los mortales. Mucho menos es un arma, un instrumento de control, con el que poder manipular hombres y sociedades. Porque la verdad no se deja delimitar más allá de la falsedad que denuncia, y no tiene para nosotros más forma accesible

que su negación histórica en el falso poder de los hechos que la contradicen.

Pero a partir de aquí se nos ofrece para el filósofo la misión que más acorde puede estar con un platonismo que no rompa los lazos que lo ligan a su origen socrático y que, por otra parte, constituyen los rasgos en virtud de los cuales la actitud platónica es perfectamente viable en nuestra conciencia contemporánea: la misión del filósofo es la denun- /77 cia; la crítica de lo dado como falso; el desenmascaramiento de lo convenido como encubrimiento, y la apertura de un horizonte de esperanza en el que todo mantiene erguido su derecho a mejorar, más allá de unas circunstancias que constituyen, frente a la realidad que en esa denuncia se anticipa y los hechos niegan, un límite insoportable.

Utopía y ontología

Porque —y ahora es Platón el que tiene que salvar la conciencia crítica contemporánea, que se ha mantenido, por ejemplo, en la tradición marxista— esa denuncia sólo es viable desde una comprensión ontológica para la que la utopía que la crítica esperanzadamente anuncia —y no hay crítica posible sin la esperanza de una subversión— es más real, incluso en su inasible e impositivable lejanía, que la historia en la que, en concreto, están negados esos contenidos utópicos. Porque en esto consiste el núcleo duro especulativo del platonismo, en la comprensión de que las ideas, el ideal, la utopía, aquello desde lo que tiene sentido una crítica de lo inmediato, de lo sensible, de lo histórico, en definitiva, del poder de lo circunstancial, tiene más consistencia ontológica, en definitiva más realidad, que esa circunstancialidad que no nos permite reconocerlo en la historia. La libertad de Sócrates no es entonces un valor abstracto, sino aquello que, no sólo permite, sino que exige, denunciar como injusta su prisión. Y es así como el ideal de la libertad adquiere frente a la opresión concreta, concreción ella misma, su forma accesible para nosotros en la crítica de los acontecimientos.

La conciencia crítica contemporánea, en Popper, Horkheimer, Bloch, y en tantos otros, se ha querido desvincular del platonismo. Este recelo está justificado si entendemos por platonismo la pretensión de positivar un ámbito de la verdad fren-

te al tiempo y la historia; un ámbito del que el supuesto sabio pudiese apoderarse y ejercer desde ahí su poder sobre historia y sociedad. Si así fuese, los supuestos ideales se convertirían ellos mismos en circunstancias en el tiempo, y lo contrario de lo que originalmente pretendían ser: paradigmas buscados, a los que apuntan las contradicciones que impiden al mundo histórico clausurarse sobre sí mismo. Ahora bien, desvincularse de este modo de Platón no permite a la filosofía crítica dejar /78 de lado la cuestión realmente decisiva sobre la que se decide a la vez el destino del platonismo y de toda posible crítica histórica: ¿es la historia el límite último de sí misma? En términos platónicos y presocráticos: ¿es el devenir del mundo sublunar el *apeiron,* el origen y fin de sí mismo?

Historia, eternidad y el eterno retorno de lo mismo

La comprensión de las teorías, como es propio del ejercicio dialéctico de la razón, se alcanza en medida importante en el contraste con sus alternativas teóricas. En este sentido no podemos entender la filosofía de Nietzsche si no es en la contraposición radical que quiere ser al platonismo. Pero, después de Nietzsche la comprensión del platonismo queda igualmente ligada al desafío teórico que él representa. Y Nietzsche es —mucho más allá de las críticas marginales de Popper o Horkheimer— el que de un modo definitivo precisa el núcleo radical sobre el que vale la pena dirigir el desafío. No se trata de si el mundo ideal es más o menos accesible; de si se puede convertir en instrumento de manipulación y de poder. La cuestión sobre la que se juega el destino de la teoría de Platón tiene esencialmente que ver con el término «valor». Dicho en términos casi pedestres, pero significativos, la cuestión es si los ideales eternos valen más o menos que la historia que desde ellos se juzga; dicho de otra forma: si desde fuera de la historia puede erigirse una instancia teórica que pueda declarar lo que ocurre como inválido.

Y este problema de validez y validaciones se resuelve en Nietzsche como una crítica de la metafísica, es decir, del platonismo y de su divulgación cristiana. Sin que podamos olvidar que esta crítica no quiere ser otra cosa que el desenmascaramiento como circunstancial e histórico, como humano, demasiado humano, de aquella instancia transhistórica desde la que

la metafísica se permitía juzgar como inválido el acontecer. No podemos olvidar, por tanto, que en esta crítica de la metafísica lo que realmente critica Nietzsche, y en su misma raíz, es el sentido mismo de toda posible crítica de la historia, que no puede dirigirse sobre ella sino desde lo que Nietzsche llama los «tras-mundos», como representación del cielo eidético, en los que se refu- /79 gían, para invalidar la historia desde ellos, aquellos que sencillamente son incapaces de imponerse en ella y buscan en la difamación la venganza de su derrota. Es tan sencillo como esto: los invalidados por la historia buscan una última victoria sobre ella desde un ficticio mundo ideal respecto del cual la historia se declara insuficiente, injustificada e injusta, y de este modo radicalmente devaluada. El origen de la metafísica es la debilidad ante el acontecer; y el ideal de un mundo mejor es el diseño de los pobres de espíritu, que en él se consuelan, como las viejas solteronas, criticando en otros lo que es en ellos simple impotencia.

Bien es verdad que la crítica de la metafísica ha de hacerse, también en este caso, desde una contrametafísica alternativa, que en Nietzsche está representada por la tesis —ontológica y no meramente simbólica o metafórica, como se pretenden en las interpretaciones débiles al uso actual— del eterno retorno de lo mismo. El problema se plantea así en toda su crudeza conceptual: si la historia es el límite último de toda realidad, esto es, si no hay nada más allá de «lo que pasa», esa historia, más concretamente el tiempo, es el *apeiron* de Anaximandro. El tiempo no conduce a ninguna parte; no hay nada que pueda ofrecer que no haya dado ya; ni hay esperanza alguna fuera de lo ya sucedido. El tiempo no conduce sino a sí mismo, sancionando en su perpetuo recurso el ya viejo descubrimiento de que no hay nada nuevo bajo el sol. La infinitud del tiempo establece lo dado como absoluto y lo sucedido como el ámbito de todo posible valor, que se ofrece entonces a la voluntad como lo que eternamente puede ser afirmado como definitivo; y sí esa eternidad no puede tener la forma de un «siempre» que permitiese a la voluntad instalarse fuera de la historia misma, su forma propia tiene que ser la perpetua repetición de lo sucedido *en* el tiempo.

Estoicismo y reacción

Nietzsche no sabía mucha filosofía, pero sí lo suficiente como para intuir que su gran pariente en la historia del pensamiento es Spinoza y junto con él la gran tradición estoica. Spinoza recubre su desencanto antiplatónico con los grandes términos de la tradición metafísica, justo /80 para afirmar lo contrario que ella: que los hechos, lo positivamente dado, lo que él llama los «modos», son elementos engarzados en el gran cuerpo de la substancia; a la que da igual llamar Dios o naturaleza, porque esa substancia no es otra cosa que la coherente y siempre idéntica consigo misma totalidad de lo que ocurre, que sanciona como definitivas y necesarias —como adecuada expresión de la razón— cada una de las ocurrencias. Toda esperanza en lo otro queda defraudada por la razón que entiende cómo lo divino y absoluto nada añade a la totalidad de lo dado. Las ideas, que para Platón se abrían en el ámbito de lo distinto, hacia lo que ascendía —se «escapaba», diríamos los postspinozianos— el deseo, no son sino el reflejo según el atributo del pensamiento de lo que según la extensión es definitivo en la identidad de la substancia. El sabio platónico era el que acompañaba al deseo al otro mundo de lo ideal; el spinoziano es el que lo ilustra de la vanidad de su pretendida fuga a un más allá y le enseña a amar como absoluto la necesidad de lo que hay.

Frente a estas dos figuras tiene el platonismo que revalidar en el contexto de la filosofía contemporánea su pretensión de ser un pensamiento viable. Y es frente a estas dos figuras donde el platonismo puede mostrar su sentido progresista y revolucionario, por contraposición a la filosofía del desencanto que se ha adueñado del radicalismo izquierdista occidental, que hoy —¡oh paradojas de la historia de las ideas!— pretende reconocer en Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger —pocos reaccionarios, ningún peor enemigo de la «voluntad de lo otro», quedan fuera de este elenco— los padres espirituales, los paradigmas encarnados de la «lucidez» al uso, sobre la que, ya preparada para ello, tras el último chisporroteo de la revuelta del 68, cayeron los cascotes derribados del muro de Berlín.

Frente a ese desencanto, Platón continuará siendo por siempre el patrón filosófico de Don Quijote y con él de todos los que aún ven en el mundo entuertos que «deshacer»; de Sir Galahad y de los que con él aún están dispuestos a buscar el

Santo Grial; y de los que siguen persiguiendo por ahí al Unicornio. El riesgo es que de cuando en cuando venga un Cervantes a ridiculizar el empeño. Aunque bien mirado, peor sería que no hubiese lugar para ello, porque entonces probablemente la mezcla de admiración y burla que merece el que busca el origen ausente, deletéreo, anhelado y «metafísico» de la justicia, daría paso al /81 horror ante los dictadores que pretenden haberlo encontrado y vuelven «justificados» y dispuestos a administrarla.

Lo que, como a Don Quijote, hace a Platón soportable es el carácter metafísico —mejor, dialéctico— de su porfía; el que sus ideas son quimeras si las separamos de la facticidad que las niega y en la que tienen su contorno negativo, mas por otra parte el único que nos permite reconocerlas en el vaciado de su atropello histórico. Lo que hace a Don Quijote simpático en vez de temible es que es el eterno perdedor. Y sin embargo, por palos que reciba en las revueltas del camino, es el que nunca se rinde, y su locura es esa *«theia manía»,* locura divina, del amante platónico, a la que en cada derrota le crecen las alas con las que sobrevuela, hasta el siguiente batacazo, la miseria de una vida inaceptable. Sólo ese constante desafío de la gravedad empírica es lo que abre la dimensión del pensamiento que aún puede llamarse crítico.

3. De la idea a la substancia

Platón llama a la idea *ousía.* Como ya hemos mencionado, para los griegos arcaicos *ousía* es la riqueza de una casa, en el sentido que puede tener esa riqueza en una primitiva economía agraria: es el conjunto de aperos, enseres e instrumentos que sostienen la vida; también eso que antes las mujeres llamaban «ajuar» y que eran el objeto adecuado de una dote. En *Un hombre tranquilo* John Ford narra cinematográficamente el drama de una aldeana a quien el hermano que hacía de cabeza de familia le niega esa dote y tiene que ir al matrimonio, a vivir en casa de su marido, sin *sus cosas,* que son unos viejos y entrañables muebles familiares. Ella le pide a su marido que reclame esa dote, lo que hace previsible una pelea, que es lo que el hermano propiamente está buscando. Su esposo, un irlandés que procede de Chicago y para el que esas cosas son tonterías

de pueblo, no entiende que sin *sus cosas* ella no puede amarle, porque a ellas está ligada su mismidad como persona. El reciente matrimonio está al borde del fracaso, hasta que la situación se resuelve de modo satisfactorio para la tradición, y el americano lleva a rastras a la mujer hasta su hermano y le dice que si no le da su *ousía* se la devuelve, porque ella, sin «sus cosas», no vale nada. Todo el pueblo (y especialmente su mujer) menos él, entiende por qué. /82

Principio y propiedad

Más o menos lo mismo ocurre con los romanos, para quienes la *gens,* no solamente tiene una cabeza en el *pater familias,* sino que está asimismo indisolublemente ligada a un cuerpo que es *el patrimonio,* en el sentido que ya es perfectamente reconocible para nosotros. El patrimonio, muy especialmente la tierra y la casa, es lo que define la identidad familiar.

Este camino semántico va de la vida ordinaria a la filosofía; pero se recorre igualmente en el sentido inverso. Así, cuando Aristóteles, por razones que veremos a continuación, inventó para la *ousía* platónica el neologismo *«Hypokeimenon»,* traducido al latín como *«substantia»,* empezó a hablar de algo que la gente no entendía, hasta que se dieron cuenta de que substancia, es decir, *ousía,* es lo que tiene un caldo cuando no ha sido escasa la gallina. El pueblo mostró con ello su secular sabiduría filosófica.

A esta substancia la llama Platón, en el contexto técnico de una terminología postparmenídea, *ontos on,* que literalmente quiere decir «lo ente del ente», esto es, «lo que es de lo que es». Supone esto que en todo lo que es hemos de distinguir algo *que es propiamente* de lo que en ese ente *propiamente no es.* Pues la reduplicación sólo tiene sentido si en el ente que aparece en genitivo, pero que tiene semánticamente primacía sobre el que aparece en nominativo (en el sentido de que lo abarca), hay algo que no es propio del ente, que *no es* propiamente, y que nos obliga a distinguir *en él* lo que propiamente *es.*

Esto es muy importante. Y a mi entender no se ha señalado con suficiente vigor el alcance estrictamente dialéctico (en sentido hegeliano) que tiene este punto absolutamente central en el origen mismo de la filosofía clásica. Si Platón tiene que dis-

tinguir en el ente lo ente de ese ente, es porque ese ente también es no ente. Dicho de otra forma, en lo que es, hemos de distinguir lo que es de lo que no es. Y no se trata simplemente de distinguir algo así como un núcleo duro de otra esfera exterior. Aquí la negatividad, a mi entender, rompe la identidad de la esfera parmenídea en la que el no ser era absolutamente exterior al ser; y por así decir el no ser se introduce en la entraña misma de lo que es; y ello nos obliga a distinguir *en el mismo ente,* lo que propiamente es de lo que propiamente no es./83

El adverbio modal que usamos viene muy a cuento porque se trata de precisar la riqueza patrimonial del ente, su propiedad, su *ousía,* de aquello que en él no es propio de su ser, es decir, es un no ser. A esto lo llamaba Parménides apariencia, y así lo llama también Platón; sólo que se da cuenta de que esa apariencia no se deja banalizar ni fácilmente expulsar al exterior, porque la apariencia se refiere al ente mismo. La conclusión de Platón es que todo lo que es se parece a sí mismo. Lo que nos obliga a distinguir entre dos estados de realidad: idéntico consigo mismo el uno; e inidéntico el otro. El primero es el ente propiamente dicho o idea. El otro es el ente como sombra de sí mismo, las cosas sensibles del mundo sublunar.

De los fantasmas

Esto tiene que ver con los fantasmas. Y fantasma tiene que ver con fantasía, con fantástico, etc. La raíz común es el griego *faineszai* que quiere decir aparecer, dar una imagen de sí mismo. Tan es así que en la psicología escolástica se llama originalmente fantasma a la imagen sensible de una cosa; y la fantasía (es lo mismo que imaginación) no es otra cosa que la capacidad de reproducir fantasmas o imágenes. El problema es que los griegos sabían desde tiempos de Narciso (que se enamoró de su imagen y se ahogó en el estanque en que se reflejaba al querer abrazarla) que las imágenes no son las cosas. Entre otras cosas, por supuesto, porque la imagen es el modo en el que una cosa puede estar en otra, por ejemplo en la mente de quien la percibe o imagina.

Pero no sólo eso. De antiguo se supo que la imagen es aquello por lo que una cosa se abre y se presenta tal cual es, o no; el fantasma es aquello por lo que algo puede engañar, o por lo que podemos engañarnos acerca de su verdadera realidad. No

está del todo bien estudiada la relación que ha tenido el teatro en la conformación de la tradición metafísica. Pero debió ser grande, a juzgar por la aportación del término «persona», que era la máscara que los personajes llevaban en escena y en función de la cual los actores dejaban fuera su identidad y asumían el papel ficticio que en escena les correspondía y que venía definido, no por lo que cada cual era, sino por la función relacional que asumían respecto de todos los demás. De cualquier manera, el teatro muestra /84 cómo entre alguien y su imagen se produce una fractura, representada por la máscara, el resultado de la cual es un *fictum.* Se abre así el ámbito de lo «ficticio», de una nueva realidad «fingida», de un nuevo mundo también denominado «virtual» y que se contrapone al estado que tienen las cosas *in rerum natura.*

De esta forma resulta la paradoja de que el fantasma que muestra una cosa, sirve igual para ocultarla, para fingir otra; y la imagen termina siendo el velo que oculta las cosas. Originalmente lo que los griegos denominaban verdad, *aletheia,* tenía que ver, como es sabido, con la *apofansis,* con el desvelamiento de las cosas en la imagen. Pronto, por supuesto ya con Parménides, tuvo que cuestionarse esta supuesta inmediatez veritativa, ya que la posibilidad de la ficción, de la fantasía, del engaño y del consiguiente error, exigía someter a crítica la imagen inmediata que las cosas daban de sí mismas, a fin de separar —eso significa originalmente *«critein»* — lo que una cosa es en su aparecer, en la apariencia, de lo que es su patrimonio ontológico más propio, su verdadera realidad más allá de la apariencia, su *ousía.*

Eso es, para Platón, la *idea.* También idea significa «aspecto», pero ya no se trata del que tienen inmediatamente las cosas tal y como se presentan en la penumbra de la opinión, sino del que tienen a la luz, a saber, del *nous.* Es a la luz de la razón donde las cosas muestran su imagen verdadera. Y eso es lo que Platón llama idea, declarándola como la esencia de cada cosa, como lo que verdaderamente es en la cosa, como la cosa misma.

Desde entonces la filosofía empieza a percibir el mundo como fantasmal, a partir de la posibilidad de que sea imagen sin esencia (en el sentido de eso que el castellano popular denomina un «fantasma», referido a una persona insubstancial que

habita en el mundo superficial de la imagen externa). También aparece en este contexto la intuición de que la vida es sueño, una caleidoscópica sucesión de imágenes sin anclaje, que oscila entre la artística fantasía y la pesadilla calderoniana. Y no lo dice sólo Parménides o Platón, Calderón o santa Teresa; el mismo Nietzsche nos lo recuerda citando a Schopenhauer: «El hombre filosófico tiene incluso el presentimiento de que bajo esa realidad en la que vivimos y existimos se esconde otra bien distinta, que es por tanto una apariencia. Y Schopenhauer reconoce, en el don de percibir a veces a los hombres y a todas las cosas como fantasmas e imágenes /85 soñadas, la característica de la aptitud filosófica» *(Die Geburt der Tragödie).*

Y así llegamos al fantasma propiamente dicho. Aunque se le ha denominado «alma en pena», se trata más bien de cuerpos que viven sin alma, dando de sí imágenes sin persistencia y coherencia, cuya vida consiste en vagar —desde el Holandés Errante a la Santa Compaña— por mares tenebrosos, parajes célticos y bosques transilvanos, a la tenue luz de tormentas, lunas y brumas. Son imágenes perdidas, fantasías sin dueño, símbolos, en efecto, de la «perdición».

Pues eso somos, para Platón, todas las cosas: un poco los fantasmas de nosotros mismos, desterrados en falsas imágenes lejos de nuestra verdadera realidad, que habita más allá, en ese mundo con que soñamos en el deseo, pero que es más bien el esperado despertar, que se nos abre precisamente al descubrir como pesadilla el mundo de las falsas imágenes al que nos tienen ligados los sentidos. Por eso dice Novalis —y se enmarca así claramente en esta tradición platónica— que estamos próximos a despertar cuando soñamos que estamos soñando.

Filosofía y *episteme*

En cierto sentido, pero sólo parcialmente, Platón recoge en su teoría de la idea la tradición arqueológica presocrática. El verdadero aspecto lo muestran las cosas *en el origen,* en relación con el principio, que representa la verdadera esencia de toda realidad, su *ousía.* Conocer es separar de las cosas lo que las separa del principio, fundamentalmente la materia, que representa la exterioridad respecto de ese principio y así respecto de sí mismas, que afecta a las cosas. A Platón se le abría aquí una posibilidad, que sin embargo no siguió. Si la idea era la

cosa misma; y la materia era la exterioridad de la cosa respecto de sí misma, entonces la conclusión lógica hubiera sido suponer que la idea era, como principio, interior a la cosa, la identidad misma de la cosa como origen germinal de lo que desde ella debería entenderse como su manifestación, como despliegue, como *physis.* De este modo hubiese seguido la tradición preparmenídea según la cual el *arkhé,* si es cierto que abarca la *physis,* también lo es /86 que la abarca, por así decir, desde el interior, al modo del alma, que es respecto del cuerpo verdadera intimidad. Pero, como hemos dicho, no es ésta la senda que tomó Platón. Y en esto está influido por Parménides, cuya filosofía de la identidad la lleva a considerar el ente como lo absolutamente exterior a lo no ente, y por tanto a establecer una radical separación entre el ente y la apariencia, entre la *episteme* y la *doxa;* y a declarar en consecuencia el orden de lo sensiblemente dado, efectivamente, no como lo exterior en lo que se abre la interioridad del principio, es decir, como desvelamiento del ser en la imagen, sino, justo al contrario, como velo que bloquea el acceso a la mismidad del ser. Desde entonces, lo que era desvelamiento, se convirtió en velo; y la verdad dejó de ser patrimonio de los sentidos y se hizo objeto propio de un *logos* descarnado dirigido a lo absolutamente otro que la *physis.* Ya he insinuado que no es ésta la única interpretación posible de Platón; pero hay en él una tendencia en esta dirección, en la que la vía abierta por Parménides tiene su continuidad en los Pitagóricos, y se consagra en el ámbito de la Academia, en cuyo frontispicio se inscribió en piedra la leyenda: «Nadie entre aquí que no sepa geometría».

De este modo el saber dejó de ser una experiencia lógica del mundo, patrimonio común de todo ser racional, y se convirtió en la experiencia de «otro» mundo, geométrico e inmutable, del que quedaban excluidos la inmensa mayoría de los seres racionales —¡¿qué se hizo del esclavo del *Menón?!*— que sencillamente ejercen su racionalidad en el marco de un «submundo» degradado, en el que se hacen negocios, se ganan batallas, se labra la tierra; pero que se convertía en la fuente de todos los errores tan pronto se pretendía hacer de él el marco adecuado para el ejercicio de eso que entonces, y hasta ahora, a la media voz de los iniciados, se empezó a llamar filosofía.

Filosofía y «sentido común»

Esa vía que Platón, traicionando sus inmediatas raíces socráticas y las más profundas presocráticas, despreció atraído por el elitismo intelectual parmenídeo-pitagórico, es la que va a emprender ahora Aristóteles en un intento de recuperar lo que hoy podríamos deno- /87 minar una filosofía del «sentido común». No se trata tanto —como se ha dicho— de «encarnar» la idea platónica cuanto de impedir el descarnamiento que Platón hace de las ideas socráticas. Originalmente la idea es para Platón el «aspecto» de una cosa, lo que de ella es visible a la luz. Pero eso no puede ser algo extraño a las cosas, que esté más allá de un *horismós,* de un horizonte separador, en un cielo empíreo, sino que eso, como lo que es inteligible en cada cosa, tiene que ser en ella, dice Aristóteles, la forma de la cosa misma, que ahora Aristóteles llama *physis,* al considerarla como el principio de las operaciones reales, como principio del movimiento, en esa cosa. La forma, siendo algo ideal, no es algo exterior a, sino el principio original del que procede el movimiento de, la cosa, especialmente de aquellas que tienen en sí el principio de su movimiento, es decir, que tienen vida. Por eso esa idea, que es forma, Aristóteles la interpreta como alma, como el origen activo de ese automovimiento que llamamos vida.

Para Platón, los seres paradigmáticos del mundo sublunar son las cosas físicas en tanto que reciben pasivamente la forma, que les da por ejemplo, el Demiurgo. Todo el mundo es para Platón un pasivo artefacto. Para Aristóteles el modelo de ente es el que es por sí mismo activo, el ser vivo, lo que, frente a los pasivos artefactos, es «por naturaleza». Y entonces para él la forma y la *ousía,* no son algo exterior, situado en algún tipo de «más allá», sino lo que subyace, *Hypokeimenon,* substancia, como aquello de donde surge el ente en su totalidad como manifestación de una fuerza interior.

Hablar aquí de fuerza no está en absoluto fuera de lugar. Porque esa forma es también considerada por Aristóteles como *enérgeia,* que podemos traducir como «actividad». La *ousía,* lo ente del ente, lo realmente real, es para Aristóteles una actividad primera u original, perfectamente constatable en el orden de la experiencia como origen de todas las manifestaciones empíricas del ente. Por tanto, al contrario de la idea platónica, la

forma aristotélica no es un desleído habitante de un mundo extraño, sino lo elementalmente experimentable en el ámbito de la naturaleza como causa del movimiento en cada cosa, en la medida en que ese movimiento manifiesta su origen o principio. /88

Hypokeimenon

Visto así se ve la gran injusticia que la modernidad comete con Aristóteles, al interpretar sus principios como «causas ocultas». Es cierto que el término *Hypokeimenon* encierra una cierta ambigüedad, en la medida en que sugiere algo subterráneo que no aparece en la superficie empírica de la realidad. Si hacemos ahora una radicalización dualista de este símil entonces nos encontraríamos con algo así como una «plutonización» del ser de Parménides. Lo que haría Aristóteles sería enterrar bajo tierra la *ousía,* el mundo eterno e inmóvil de las ideas; y el *horismós* platónico se reproduciría en la dualidad aristotélica substancia-accidentes, siendo la primera la fuerza inmóvil, idéntica consigo misma, oculta tras, mejor bajo, la aparente pluralidad de esos accidentes.

Pero Aristóteles se defiende claramente de esta objeción al precisar el carácter «deíctico» de la substancia. La *ousía* es ciertamente un *Hypokeimenon,* en el sentido de que es la fuerza interior que se manifiesta en la pluralidad empírica; pero si se manifiesta es precisamente porque no se oculta sino que se abre y muestra. Por eso es el objeto adecuado de una *deixis,* de una mostración; como cuando señalamos algo con el dedo y decimos «este perro» o «esta casa». Por eso la substancia es un *tode ti,* un «este que», objeto adecuado de referencia. La substancia no es lo oculto, sino justo lo manifiesto y mostrable; y por supuesto empíricamente mostrable. Así, mientras que la *ousía* platónica sólo es pensable, y nunca visible, la *ousía* aristotélica constituye la consistencia ontológica del ente como aquello que se muestra idéntico en la pluralidad de sus manifestaciones. De hecho, el objeto adecuado de la experiencia sensible es la substancia, y no los accidentes: no decimos que vemos *lo blanco o amarillo* de una casa, sino *una casa* blanca o amarilla. Por eso no dice Aristóteles que la substancia sea inmóvil, sino que es lo que permanece en el movimiento. Esta casa puede ser blanca; y sigue siendo la misma casa si ahora la pinto de

amarillo. Lo que en ambos casos se ve es la misma casa; y es la casa la que cambia en la exterioridad de sus manifestaciones, que son en cada caso *suyas.*

Siempre son interesantes las etimologías de los términos. Y ya vimos cómo *ousía* tenía mucho que ver con propiedad. La fuerza o actividad en que consiste es una fuerza que se expande, y a la vez recoge en su /89 identidad los modos de esa expansión como propios. La substancia es, como ha insistido Zubiri —haciendo todas las salvedades que se quiera para respetar su prurito de originalidad—, lo que es «de suyo». Es una identidad ontológica que hace de la pluralidad de manifestaciones un todo patrimonial. Es lo que apropia, sin ser ella propiedad de nadie: lo que es «por sí» y no «por otro».

Este planteamiento ontológico tiene muchas consecuencias que de múltiples modos se irán poniendo de manifiesto. A mi modo de ver, nos las habemos aquí con la gran tesis de la filosofía clásica, que preña de sentido una enorme cosmovisión, de la que de muchas formas somos herederos. Ahora quiero señalar tres consecuencias inmediatas. En primer lugar, la tesis del pluralismo ontológico; después, como inesperada consecuencia en el contexto de una discusión contemporánea, lo que podríamos denominar la tesis de la indisponibilidad principial del mundo; y por último, el organicismo.

Dignidad del pluralismo

Vayamos primero a la cuestión del pluralismo. La filosofía griega tendía en sus orígenes a un cierto monismo: al igual que el alma abarca el cuerpo, hay un principio que abarca todas las cosas, del cual todas esas cosas son manifestaciones que tienden a retrodisolverse en él. Si esto fuese así, la dignidad ontológica del mundo, de la naturaleza, tal y como podemos conocerla sensiblemente, estaría fuera del mundo mismo. Las cosas no serían *en propiedad,* tendrían algo así como un ser vicario, en préstamo, o hipotecado. Esto es así, tanto si el *arkhé* es uno, como en el caso de los Milesios, de Empédocles o Anaxágoras, y por supuesto de Parménides, como si es múltiple, pero externo a las cosas (entendiendo por cosas el ente que es accesible en la experiencia), en el caso, por ejemplo, de los pitagóricos o de Platón. La consecuencia de ello sería una devaluación de ese mundo empírico de las cosas. Esta devaluación tiene un

profundo sentido moral: el principio constituye la perfección de cada cosa; en consecuencia la lejanía del principio es una imperfección o un mal, y a ella hemos de atribuir esa pluralidad. Lo uno es bueno; lo mucho malo. Y la individualidad, mejor, la particularidad de las cosas, cae del lado de la imperfección. Ya lo vimos en /90 Anaximandro y en Empédocles: purificarse, volver al origen, es desindividualizarse, superar la propia particularidad, morir a sí mismo.

Se dirá que es un arcaísmo moral, propio de los antiguos griegos. Pero estas simplificaciones las hacemos siempre corriendo el riesgo de no entendernos a nosotros mismos. Porque el esquema sigue siendo eficaz en el modo de un arquetipo que también hoy se aplica con plena vigencia. Decir, por ejemplo, de un político que defiende intereses *particulares,* en vez de los intereses *generales,* es descalificarlo moralmente. La virtud política es algo que se alcanza sólo en la medida en que actuemos en nombre de una humanidad abstracta; lo contrario sería amiguismo, nepotismo, favoritismo y, en general, individualismo político. Es sólo un ejemplo; pero queda claro que toda afirmación de particularidad —eso es el egoísmo— sigue siendo hoy en día un tabú moral, tan fuerte como en tiempo de Empédocles. El bien se logra en un proceso de desindividualización, ya se llame, como en Empédocles, concordia; simpatía, como en los moralistas británicos del siglo XVIII (por ejemplo el observador imparcial, esto es, desindividualizado, de Adam Smith en la *Teoría de los sentimientos morales);* compasión, como en Schopenhauer (que tiene como supuesto moral una oriental autodestrucción y la superación del *principium individuationis);* y por supuesto, en la actualidad con el máximo nombre de toda virtud, que se llama solidaridad, como atención a los intereses generales. Son pocos los pensadores que han reconocido dignidad moral al amor *propio,* y en general tienen mal nombre, como es el caso de Maquiavelo, de Mandeville, del Adam Smith culpable de todos los neo-liberalismos («Neo-liberalismo o Humanidad», fue la pregunta que un alcalde planteó en un referéndum el año 1996 en un pueblo de Andalucía, y consiguió salir en los telediarios nacionales como ejemplo de moralidad pública), y Nietzsche. También Jesucristo, que puso el amor propio como medida del amor («Amad al prójimo *como* a vosotros mismos»). Pero ya se ve que esto no

se entendió. Y el autodesprecio, predicado por el ascetismo cínico precristiano, se acabó imponiendo como medida adecuada de toda dignidad moral en el seno del cristianismo postpatrístico.

Pero volvamos a Aristóteles. La relevancia moral —si no la tuviera sería una doctrina inocua— del substancialismo está en que se declara como *ousía* aquello que es objeto de una *deixis,* lo que es mostrable, lo que aparece, lo que está ahí, lo que puede ser señalado, es decir /91 *cualquier cosa.* Se ha hablado mucho de revoluciones copernicanas, de giros radicales, en la historia de la filosofía; y se ha atendido poco a ésta. Para cualquier griego Afrodita es la más bella de las mujeres, incluso aunque fuesen griegos ilustrados, posthoméricos, como Platón, que ya no creían mucho en Afrodita. Aristóteles es el que viene a decir que cualquier tabernera del puerto del Pireo es más bella que Afrodita, por la sencilla razón de que existe, está ahí, es mostrable, visible, abrazable y, sólo en este sentido, amable. Es, de un modo que Afrodita no lo es, substancia, algo que como existente subyace a toda atribución de belleza. La belleza *en* si no es tal belleza, si no hay un ente designable que se muestre como bello. La belleza en sí no es bella, o lo que es lo mismo, cualquier cosa es bella, verdadera, buena y ontológicamente digna, sólo en la medida en que es, y eso quiere decir para Aristóteles, en la medida en que *está ahí* y es empíricamente mostrable como substancia existente.

Hemos dicho que ésta es la tesis de la pluralidad ontológica, mejor, de la dignidad ontológica del pluralismo. Podríamos parafrasear el subs-tancialismo aristotélico como declaración universal de los derechos del existente, de cada existente, de éste y de aquél: con él deja de ser pecado el pluralismo. Esto puede parecer una extravagancia retórica exagerada. Por supuesto que lo es. Pero más allá de la ironía anacrónica, aquí hay grandes cuestiones en juego. Hemos hablado de dignidad ontológica. Alguien puede pensar que se trata de un antropomorfismo moralizante fuera de lugar en una sobria ontología. Pero, aparte de que esto no pretende ser una sobria ontología, la cuestión va más allá de una subrepticia moralización; pues puede perfectamente explicitarse teóricamente. Dignidad es lo que tiene en Roma el ciudadano mayor de edad, en virtud de la cual es adecuado sujeto de derechos civiles; y siendo Roma

como es, muy especialmente del derecho a ser propietario. El «tanto tienes, tanto vales» ha quedado ciertamente muy desprestigiado en la sociedad de expropiados en la que vivimos; pero en el mundo clásico esto era una obviedad. Dignidad era capacidad de poseer; y el colmo de la indignidad era el ser poseído: por otra persona, por ejemplo, en el caso de la esclavitud. Pero la indignidad se extendía analógicamente: a quien estaba hipotecado por sus deudas, o quien se veía arrebatado —robado de sí mismo— por la pasión o el vicio, etc. Por supuesto que esto tiene sentido analógico, pero ahora sí se entiende que hayamos /92 dicho que en Platón las cosas del mundo sublunar están ontológicamente devaluadas, que no tienen dignidad ontológica, porque tienen fuera de sí su propiedad, su patrimonio, su *ousía;* no son *de suyo;* son por eso sombras de sí mismas, esclavas y disponibles para la pasión artificial (¿se admitiría «artifáctíca»?) de cualquier Demiurgo.

Y lo que es peor, si gozan de una existencia que no es suya, su estado es el de injusticia. Efectivamente, justicia es la disposición que el propietario hace de su *ousía;* si ahora ese patrimonio es prestado, la disposición que de él hacen las cosas es radicalmente injusta. Ahora entendemos a Anaximandro: todo tiene que morir, porque su afán de vivir es injusta pretensión sobre lo prestado, pecado radical en el que lo plural se afana por mantener una independencia a la que no tiene derecho.

Ontología y expropiación

En este contexto se puede entender en qué sentido la ontología aristotélica de la substancia es revolucionaria al declarar propietario al ente que usufructúa la existencia y se muestra en ella como un «este» designable. Decir que el *tode tí* es *ousía,* que la existencia es de quien la pone de manifiesto, es, como slogan, mucho más fuerte que reclamar las viviendas para quien las ocupa, la tierra para los que la trabajan, o los medios de producción para los que hacen funcionar las máquinas. Decir que el mundo está poblado de substancias quiere decir para Aristóteles, que ese mundo, tal y como es, tiene derecho a existir, tiene su existencia como patrimonio propio; es, por derecho propio, sí mismo.

Más radicalmente que Platón y casi tanto como Parménides expropió al mundo la modernidad cartesiana. Ni siquiera se les

dejó a las cosas ser eso, cosas. Sólo el sujeto era *res* y substancia. Si acaso lo era la totalidad extensa en abstracto. Para Spinoza, ya sólo la totalidad es substancia; las cosas son simples modos, incapaces de recibir con propiedad la atribución del ser. Y el mundo, así expropiado, se declaró dominio apto para la conquista, para la expansión de la verdadera substancia, que terminó siendo el Yo. Conocer se hizo aprehensión, captación o rapto de la forma de las cosas, no como su (de /93 las cosas) propia presentación, sino como re-presentación del sujeto. Era como robar el alma; las cosas, los parajes, bosques y animales, y las otras personas, dejaron de tenerla, y su totalidad se convirtió en un desierto inercial reducido a la pasividad del que con la ciencia tenía ahora el poder. El mundo expropiado, sin *ousía,* se hizo lo disponible; ya no era lo que según Aristóteles es por naturaleza, y se convirtió en lo reproducible técnicamente. Es lo que Heidegger llama el *Gestell.*

Substancia y presencia

Desde muchos puntos se han denunciado las desoladoras consecuencias de esta visión del mundo. El consenso es general a la hora de calificar sus resultados como catástrofe. Y sin embargo, es escasa la reflexión sobre las raíces ontológicas del fenómeno. Es como estar de acuerdo sobre la descripción de un síndrome, sin querer profundizar en la etiología de la enfermedad. Y a mi modo de ver esto tiene que ver con el olvido de Aristóteles y con que substancialismo siga siendo una palabra maldita en filosofía. Lo que viene a decir Aristóteles es que toda realidad posee un núcleo incomunicable de existencia en virtud del cual esa realidad ciertamente se presenta sin disolverse en esa presencia, sin identificarse con ella; por eso es lo presente, y no la presencia misma, que es también algo suyo.

Heidegger es uno de los pensadores que más radicalmente ha tematizado esta cuestión. Lo que él llama el «pensar del ser» bien puede ser calificado como una filosofía de la presencia. *Sein* es *Anwesen.* Dado que *Anwesenheit* se traduce sin más al castellano como «presencia», podemos decir que el sentido del Ser para Heidegger es «estar presente», «llegar a la presencia», «presentarse». Es muy cierto que Heidegger distingue esta presencia, de la «representación», de la objetivación intencional en la conciencia propia de la modernidad y, más específicamen-

te, de la fenomenología de Husserl. Pero de sus propios orígenes fenomenológicos Heidegger nunca puso en cuestión la originalidad copertenencia de ser y pensar, en virtud de la cual se interpreta el ser como una original apertura que incluye como término correlativo al hombre que piensa: ser es para lo que es *da-sein,* estar ahí, abierto a la /94 mirada del pensar en este esencial desvelamiento en el que ser y ser verdadero (ser pensado, en el sentido heideggeriano de *wahrnehmen)* se identifican.

Esta es una tesis de Heidegger. Lo curioso es que también él pretende que no se trata en ella de una posición original suya sino del sentido correcto en que debe entenderse toda la tradición filosófica griega, a la que somete desde aquí a una interpretación que ahora sí que es sumamente original. Así, por ejemplo, considera la noción de *physis* como absolutamente central en el pensamiento aristotélico. Lo cual entiendo que es correcto. *Physein,* ya lo hemos visto, es abrirse, desplegarse desde sí; es lo que hacen las flores. Y Heidegger entiende esto en el sentido de que el ente en cuanto ente consiste en una original apertura a la experiencia; es lo que se ofrece; pero no como lo que es y luego se abre en una relación al pensar que lo acoge, sino de modo tal que esta relación *(Das Sein ist der Bezug)* es original y constitutiva para el ente en cuanto tal. Y aquí se le escapa a Heidegger algo que es esencial en Aristóteles. No se trata sólo de discrepar de Heidegger, sino de poner de manifiesto en esta discrepancia algo substancial en el pensamiento aristotélico, a saber, el carácter substancial del ente, en virtud del cual, lo que el ente es en cuanto tal, se mantiene *en sí* como núcleo absoluto respecto del que toda posible relación, lejos de asumir un papel constitutivo, es lo esencialmente constituido. El ser no es para Aristóteles la relación, sino el carácter absoluto, previo a toda posible relación, del ente en cuanto tal. Por eso podemos decir que el ente se presenta, sin que podamos decir que el ente sea, en cuanto tal, lo presente y su ser la misma presencia. Que el ente es substancia quiere decir que no implica en su existencia sino a sí mismo. Substancialidad es soberanía ontológica, más acá de toda interdependencia relacional.

Considérese, por ejemplo, la diferencia que hay entre una fotografía y la persona fotografiada. La persona está presente

en la fotografía; pero puede no estarlo. Además, esa presencia no es total, siempre queda un resto fuera de todas las fotografías posibles; y serían infinitas las que necesitaríamos para agotar las posibilidades de presencia de la persona. Desde luego, nunca podríamos decir que esa persona se constituye en la fotografía. Podríamos decirlo, si esa persona fuese, ampliando el ejemplo, una modelo; pero en tanto que modelo, y nunca como substancia *in rerum natura.* Y que el ente es substancia quiere decir eso, /95 que no es el modelo de sí mismo. Aún cabría esta interpretación en Platón, cuando dice que la *ousía* es *idea,* que significa el «aspecto» de una cosa (no el aspecto sensible, sino el verdadero aspecto que se abre al pensamiento). Pero en Aristóteles se rompe definitivamente esta ambigüedad, que si estuvo presente en los orígenes del pensamiento griego, queda zanjada definitivamente en él a favor de la trascendencia de lo que es respecto de los aspectos en los que se presenta. Por eso Aristóteles deja de hablar de *idea y* pasa a llamarla «forma», que es forma de ser por sí, y no de ser visto o entendido por otro.

Por el contrario, para Heidegger el ente es radicalmente *fenómeno,* lo que aparece en cuanto que aparece. Y su ser está en la transparencia sin residuo. De Aristóteles a Heidegger pasamos a las antípodas.

Naturalmente esto exige muchos matices. Heidegger no es un empirista, y no se puede decir en el contexto de su filosofía que el ente se identifique con su aspecto, y mucho menos con el aspecto sensible. Cabría en él diferenciar la falsa apertura (para Locke ninguna idea simple puede ser falsa, no digamos una *impression* para Hume) de la verdadera, como aquella en la que está presente el ente mismo. Sin extendernos aquí, basta con decir qué el sentido paradigmático del ente lo representa, no una simple fotografía (lo mismo cabría decir de un relato meramente descriptivo), sino la obra de arte como aquello que trae a la presencia no un aspecto circunstancial, una imagen en un momento dado, sino la mismidad de lo representado. No es ciertamente lo mismo, valga el anacronismo, una foto de Carlos V, que el retrato por Tiziano del Emperador en la batalla de Mühlberg. Esta capacidad de la obra de arte y de la poesía por traer a la presencia y al lenguaje el ser mismo de lo que es, pero siempre en un respecto que coimplica su recepción, es lo

que ha hecho el arte tan interesante, no sólo para Heidegger, sino para todos los seguidores de una ontología de la presencia, como es el caso de H.-G. Gadamer. Según este último, el ser se abre y el ente consiste en la interpretación, que implica una recepción de lo que sin ella sería pura facticidad dada y sin sentido. Radicalizando el ejemplo: Carlos V sería más verdad, y más sí mismo, en la obra de Tiziano qué un día cualquiera de 1530 paseando sin sentido de incógnito por los alrededores de Milán.

No digo que esto no se pueda sostener; pero no aristotélicamente. Y cuando con san Juan de la Cruz hablamos de esa «dolencia de amor /96 que no se cura, sino con la presencia y la figura», nos referimos precisamente a algo que se abre en la presencia como lo que no se agota en ella. Nos estamos refiriendo a lo que Aristóteles llama substancia y los Padres Griegos llamaron *hypostasis,* a la subsistencia de algo, o sobre todo alguien, a la vez en y más allá de esa presencia y figura. Es lo que distingue soñar con la amada, de abrazarla; es lo que la memoria no puede retener de ella cuando no está, por más imágenes de ella que guardemos; es lo que está ausente cuando, por ejemplo tras su muerte, aún decimos que sentimos su presencia entre nosotros; es aquello ante lo que fracasan todas las obras de arte en la imposibilidad de reproducir, más allá de un sentido interpretable, una existencia, un ser, cuya virtud, fuerza y *enérgeia* es por sí y no por otro. A eso presente que no es presencia, que guarda para sí su mismidad en todos los aspectos que entrega de sí mismo, lo llamó Aristóteles substancia.

Persona y diálogo

Por muchas razones que iremos viendo a continuación, el ente es substancia, pero la substancia se dice analógicamente y según grados, de modo que hay un ente paradigmáticamente substancial, que es aquel que tiene una naturaleza racional y que primero los Padres de la Iglesia y luego tras Boecio toda la escolástica llamó «persona», definiéndola como «substancia individual de naturaleza racional». Para precisar nuestro propósito puede ser interesante acudir a la historia de este término «persona», historia que está llena de contrastes y paradojas y

que nos va a obligar a matizar muy cuidadosamente cuestiones muy importantes que están aquí en juego.

El término «persona» se hizo filosóficamente relevante a fin de precisar la doctrina trinitaria en un contexto teológico que intentaba explicitar racionalmente la fe cristiana en la divinidad de Jesucristo, en su dualidad respecto de Dios Padre, y todo ello sin poner en cuestión el monoteísmo judaico retrocediendo a la pluralidad familiar que era moneda común en las culturas míticas. La presencia igualmente diferenciada de Dios como Espíritu en la primera Iglesia, venía a complicar el cuadro; y surgió así el problema teórico de la Trinidad, en cuyo nombre, diferenciada como Padre, Hijo y Espíritu Santo, se consolidó y /97 expandió el cristianismo. El nudo de la cuestión estaba en la esencia sacrificial de la redención, que obligaba a reconocer una dualidad real entre el Padre y el Hijo, ya que es la encarnación, muerte y resurrección de este último lo que da sentido a la redención, que sería pura ficción si Jesucristo fuese sólo un simple *modo* de presencia de Dios. La alteridad de cada una de las «partes» de Dios tiene que ser afirmada, *a la vez* que la identidad del todo.

Bueno, no se trata aquí de esto, sino de la consagración como término técnico de «persona». Como ya hemos comentado, «persona» es la máscara que identifica a los actores en el teatro clásico, es lo que define su papel en escena, no en virtud de lo que sean ellos mismos, sino en virtud de la función que asumen en el conjunto de la obra. Originalmente, pues, «persona» tiene un sentido fundamentalmente relacional: lo que cada personaje es, «tiene que ver» (esta expresión viene aquí muy a cuento) con lo que otros son. Hay aquí un sentido de respectividad; y es el conjunto de estas relaciones lo que, «respectivamente», especifica un punto en el que tienen sentido las acciones de cada uno de los personajes escénicos. Es esta «respectividad», el sentido de un sujeto definido relacionalmente respecto de los demás, lo que llama la atención de los Padres de la Iglesia sobre la posible fecundidad de este término para precisar el alcance de una diferencia individualizadora entre los sujetos divinos que no puede atribuirse, por supuesto al *principium individuationis* clásico, que era la materia, pero tampoco a la misma substancialidad de los sujetos, que de diferenciarse, daría lugar a suponer una triplicidad de dioses. De este modo,

la teoría trinitaria se desarrolla precisando que Padre, Hijo y Espíritu Santo se distinguen, no substancial, sino «personalmente»: son tres personas distintas de una única substancia divina, es decir, tres respectos intrasubstanciales de Dios. El Padre es distinto en tanto generador del Hijo; el Hijo en tanto que eternamente engendrado —por tanto, no creado— por el Padre; y el Espíritu Santo procede de ambos como la relación misma —dialógica, diríamos actualmente— entre los dos, personalmente distinta de cada uno de ellos. Nos encontramos, por tanto, con que es la relación que cada uno tiene con los otros dos lo que constituye la diferencia, esto es, la «personalidad» del Padre, el Hijo y el Espíritu.

Hasta aquí el teatro. Pero, como siempre pasa, la historia de los términos grava las teorías de un modo que tiene que ser, unas veces mati- /98 zado, y otras, como es el caso, radicalmente transformado. Porque las personas divinas no son, como las máscaras del teatro, «de quita y pon». No se trata de una posición ficticia que resultase de relaciones ontológicamente previas; al menos no en el caso del Padre, y por extensión en todos los demás. Por otra parte, por más que esté de moda la ontología del juego, y por sugerente que pueda ser hablar del juego interno de la Divinidad, las personas divinas no son, como en el teatro, funciones resultantes de combinaciones ficticias, algo así como caleidoscópicas «modificaciones», puntos de vista, imágenes respectivas de la divinidad. Tampoco, en la ortodoxia teológica cristiana, se trata, como pretenderá Hegel en su teoría trinitaria, de concreciones relacionalmente plurales, personalmente diferenciadas, de una substancia divina, única, pero abstracta y vacía. Tratándose de relaciones internas de Dios, que es infinita identidad substancial, cada una de las personas goza de la misma consistencia ontológica que Dios mismo. Por eso, los Padres hacen ahora un quiebro terminológico verdaderamente duro y que va a ser de la máxima importancia para entender el desarrollo de la teoría escolástica de la personalidad: las personas divinas, siendo relaciones, son a la vez idénticas con la substancia de Dios, y por ello ellas mismas subsistentes. Digo que terminológicamente esto es duro, porque el término que utilizan los Padres para las personas divinas es *hypóstasis;* semánticamente próximo al «*Hypokeimenon»* de Aristóteles, mientras que reservan para la Substancia de Dios, el tér-

mino griego de «*ousía»,* traducido después al latín por «*essentia».* Podríamos, pues, decir que la persona, en el seno de la Esencia divina, se ve, de este modo y en contra de su original sentido escénico, substancializada.

Insisto en que no nos interesa aquí el problema teológico, sino la evolución teórica de un término, que comenzó siendo esencialmente relacional, referencial, remitente a otro, y termina siendo expresión adecuada de la identidad subjetiva. Decir de Padre, Hijo y Espíritu Santo que son tres personas, es lo mismo que afirmar que se trata de tres *sujetos* distintos en la identidad de una *substancia.* Lo que diferencia a los sujetos es su distinta relación (por eso son *personas*)*,* pero no se pierden en esa relación sino que en ella son lo que en escena ningún autor puede ser: lo que es por sí y no por otro. «Persona» pasa a ser el ente subjetivo, esencialmente capaz de relaciones, pero que en esas relaciones mantiene su mismidad./99

En la siguiente peripecia teológica de este término, en el contexto ahora de la cristología, se va a acentuar su carácter de identidad subjetiva. Ahora el problema es casi el inverso. Jesucristo es verdadero Dios, todo él Dios. No es que tenga una especial relación con el Padre, sino que *es* Dios. Pero el dogma de la encarnación, esencial para el sentido cristiano de la redención, exige que sea también verdadero hombre. Por así decir, hay aquí dos *ousíai* en el sentido de dos patrimonios ontológicos diferenciados; pero —y aquí está el *quid*— ambas tienen que darse en una identidad subjetiva; de otra forma no podríamos decir que es Dios *quien* muere por los hombres. Se trata, pues, de una dualidad de naturalezas (ahora veremos por qué los Padres prefieren hablar de *physis) en* la *identidad* hipostática de la persona de Jesucristo. Persona es aquí el sujeto, la identidad substante, que es *por sí* a la vez Dios y hombre. Pero aquí «persona» está por la identidad substancial de Jesucristo; y se opone a dos modos de presencia distintos, modos de abrirse, de actuar, de operar, que son en Jesucristo diferencialmente divino y humano. Por eso no hablan los Padres de dos substancias en Jesucristo, sino de dos naturalezas. Otra vez aquí se fuerzan un mucho los términos; porque para Aristóteles substancia y naturaleza eran sinónimos. Pero a los Padres les preocupa que se entienda lo que quieren decir, sobre todo

dejar claro lo que es contrario a la fe de la Iglesia, más que ser fieles a la terminología peripatética.

Persona y representación

Lo curioso del caso es que, a mi modo de ver, con estas licencias técnicas, la teología patrística acierta con el término persona a expresar algo fundamental en la noción aristotélica de substancia, que es lo que tras este rodeo por la historia de los términos nos interesa resaltar aquí. Persona es la *hypóstasis,* la substancia, por tanto, que se abre en una relación, en un modo de ser hacia lo otro, que no le es accidental, que no es un simple añadido (como estar aquí o allí, cerca de esto o aquello); pero en esa relación mantiene su identidad como lo que es *por sí* y no por otro. Es como en esos casos en los que el actor en escena es, a la vez, lo que el papel requiere, definido por el autor o director, y *sí mismo.* Por ejemplo John Wayne en las películas de John Ford. La más- /100 cara ya no es portable; el actor ya no es sustituible por otro. Y cuando la máscara de este modo se ha hecho substancia, ya no es lo que oculta, sino lo que manifiesta, despliegue de lo que continúa siempre recogido en sí mismo: identidad de presencia y reflexión, de lenguaje y silencio; expresión de lo inefable.

Aristóteles define al hombre como el animal que tiene un *logos.* A la substancia individual de naturaleza lógica, la denomina Boecio *persona.* Veamos cómo es lo mismo.

En primer lugar tener un *logos,* es decir, ser capaz de hablar, es definitivo para el hombre, según Aristóteles. Esto quiere decir que esto es algo substancial; pues la definición es el discurso que dice la substancia de cada cosa. Ahora bien, el *logos* es una cierta relación; nadie habla sólo, al menos no originalmente. Hablar implica un interlocutor, incluso más de uno. El lenguaje, para cada sujeto es una cierta presencia social; de él en la sociedad, y por supuesto de la sociedad en él. De ahí la otra definición de Aristóteles del hombre como «animal político», que es perfectamente conforme con la primera. Ser hombre es un modo de estar abierto a otros, un ser relacional, una presencia que implica a los demás en la constitución *definitiva,* esto es, substancial, de la propia subjetividad.

Pero aquí estamos en el filo de una navaja especulativa en la que nos jugamos la suerte ontológica, antropológica y política

de nosotros mismos y de las cosas. Si esa relación *lógica —dia-lógica*, deberíamos decir mejor, atendiendo a la distensión que le compete como tal relación— es substancial, ¿no deberíamos decir a continuación que el hombre es lo esencialmente constituido por lo otro que él, por la apertura lógica en la que tiene sentido su presencia como persona?; ¿no hay entonces una prelación constituyente de ese ámbito relacional, lingüística y políticamente articulado, en el que, independientemente de *cada uno,* se definen las posibilidades de nuestra presencia en él y así las posibilidades para cada cual de ser sí mismo? Somos sujetos, «sí mismos», en el amor, en el discurso, en la cultura, en el juego económico de las relaciones de producción, en los nichos habitables del sistema ecológico, en la estructura, autónomamente descriptible, de significaciones y sentidos. Cuando amamos, trabajamos, rezamos; cuando estamos enfermos, locos o cuerdos; cuando hacemos en general las cosas más *personales,* ¿qué hacemos sino recurrir /101 a modos de acción, de expresión e incluso de conciencia, que no son sino posibilidades disponibles definidas sin nosotros, constituidas antes de que empezásemos a decir «yo», y respecto de las que en modo cuando menos mínimo podemos llamarnos protagonistas? «Protagonista» quiere decir etimológicamente el primero en el juego, certamen, concierto, etc. ¿Somos en este sentido verdaderamente «primeros»?

Desde hace más de un siglo y desde muchos puntos de vista la respuesta a esta pregunta viene siendo negativa. Darwin, Marx, Freud, Durkheim, Walras, Saussure, Spengler, el último Heidegger, Wittgenstein, Levy Strauss, Parson, y un innumerable etcétera; desde múltiples instancias: biología, lenguaje, libido, economía, cultura, historia, función social, etc., vienen afirmando que los modos de inserción relacional en los que podemos reconocer nuestra «personalidad» son otros tantos modos según los cuales nuestra subjetividad *no dispone de sí misma,* antes bien es esencialmente resultado de una dinámica excéntrica de la que el sujeto, efectivamente, no es protagonista. Incluso cuando queremos ser los dueños, tener *ousía* y patrimonio, ser propietarios, si no de muchas cosas, al menos de nuestra propia vida, nos olvidamos de que «propiedad» es algo definido extrínsecamente por un sistema legal, por leyes que sólo parcialmente nos dejan usufructuar «lo nuestro» y que

gravan *ab origine* lo que somos con una hipoteca imposible de levantar. Eso cuando «lo propio» no es el permiso que un sistema de comportamiento nos concede sobre aquellas conductas que procediendo de nosotros contribuyen al mantenimiento no nuestro sino del sistema. Los hombres, después de siglo y medio de furibundo antisubjetivismo hemos llegado a ser una sociedad de expropiados: una sociedad anónima, en la que la propiedad no es un *tode tí,* un sujeto ostensible, sino un título, un papel negociable en bolsa.

El teatro del mundo

Volvemos al teatro. Para designar ese juego del que somos actores sin definir las reglas; en tiempos del barroco se hablaba de «farsa», y melancólicamente se designaba el mundo como gran teatro, para /102 señalar el carácter, ficticio y en último término vano, de ese papel que desempeñamos en él, movidos precisamente por el ilusorio afán de hacernos protagonistas de una historia escrita ya sin nosotros. De este modo, podemos decir que la filosofía contemporánea ha vuelto a re-escenificar, esto es, a desubstancializar y desubjetivar, el concepto patrístico de persona. Ser persona era aquello en lo que los hombres nos parecíamos a Dios, luego veremos por qué. Por el contrario, la personalidad ha llegado a ser ahora un modo de presencia —social, lingüística, política, jurídica— definido no por sí, sino por las disposiciones posibles en un sistema que, en último término, es, para cada cual, lo extraño. En palabras de Heidegger, no hablamos nosotros, es el lenguaje quien nos habla; ni trabajamos, pues es el sistema productivo el que se mantiene por medio de nuestro esfuerzo; ni amamos, porque es la especie, un depósito genético citoplasmáticamente ligado a un medio, lo que se perpetúa en nuestras pasiones. Somos la ilusión de ser nosotros mismos, peones de un juego que nos juega, y al que inexorablemente nos liga esa ilusión misma de ser los dueños del tablero. Por eso la persona ya no muestra nada más allá de lo que ella misma es, un modo de presencia; y ha vuelto a ser lo que originalmente era: máscara. Nuestros modos de ser ya no son expresión de una mismidad, que se mantuviese reflexivamente recogida más allá de su despliegue, sino que han pasado a ser papel que se asume, distinto según el marco que lo define. Ser persona es ser sujeto en un sistema jurídico;

cuerpo con pretensiones de autoconservación y de reproducción en un sistema ecológico; elemento lingüísticamente competente en un sistema comunicativo; y en cualquier caso, resultado de un convenio colectivo. La máscara vuelve a ser de quita y pon; es aquello que asumimos según la escena que pisamos. Ser persona, resulta hoy en día muy impersonal; y ser sujeto, un modo de ser súbdito, de estar atado al sistema relacional que nos define. ¡Qué cosas tiene el lenguaje!

Decíamos que estábamos en el filo de la navaja. ¿Hay otro modo de entender la dialéctica de mismidad y relación, de presencia y reflexión? Para explorar ese modo tendríamos que volver a repensar, ciertamente desde todos estos marcos biológicos, lingüísticos, económicos, jurídicos, políticos y culturales, eso que Aristóteles quiso llamar «substancia», los escolares cristianos «persona», y los modernos «sujeto». /103

Interioridad substancial

Dejemos de momento al sujeto. Substancia es para Aristóteles el ente que mantiene su mismidad en la presencia empíricamente mostrable y se apropia de ella hasta hacerla *su* manifestación. Y para los escolásticos, persona es el individuo que en el mundo relacional del discurso racional, es capaz de hablar sin perderse en lo que dice, hasta hacer de ese discurso *auténtica* expresión de sí *mismo.* Substancia es lo que convierte en manifestación la apariencia; y persona es lo que hace expresiva la máscara con la que asumimos una posición social. En ambos casos se trata de la apropiación por algo o alguien de un dominio relacional, que, lejos de ser constituyente, se convierte en lo esencialmente constituido. Dice Novalis que existir es transformar las circunstancias de la vida, lo que nos rodea y nos es dado, en argumento de una novela de la que somos a la vez autores y protagonistas. De eso se trata; y no sólo para los hombres. Para una semilla enterrada en el campo, los compuestos minerales que la rodean, el grado de humedad que le afecta, la luz que recibe su entorno, el aire al que se abre al germinar, son circunstancias dadas, relaciones que le afectan y de las que no es dueña, que de alguna forma la definen, determinando sus posibilidades de ser o no ser. ¿Se limita entonces la semilla a ser lo que su entorno hace de ella? Eso le pasa a lo inerte, a las piedras; y al final su modo de existir es la erosión

de sí que termina en su dispersión. Por el contrario, la semilla es lo que por sí es activo; lejos de perderse como las piedras en sus relaciones, es lo que integra su circunstancialidad, su entorno, en esa actividad que ahora Aristóteles llama *«entelékheia»* y que quiere decir «lo que tiene el fin», se entiende que en sí mismo. De este modo la semilla, en su actividad, comienza a *integrar* medio ambiente.

La palabra «integración» es aquí decisiva para entender el concepto aristotélico de substancia. Debemos comprender que «substancia» no es para Aristóteles simple sinónimo de cosa y que remite a la idea de actividad. La substancia es el ente que es por sí mismo activo, y cuya actividad tiene el fin en sí misma. La introducción de este término de *entelékheia* es aquí de la máxima importancia. Aristóteles se refiere en él a lo que más tarde, sobre todo en la filosofía postkantiana, y especialmente hegeliana, se denominará reflexión: Veamos una estructura elemental, como puede ser un átomo de hidrógeno. Lo substancial en ella /104 es que la energía que acumula y en la que consiste, no se dispersa, sino que contribuye al mantenimiento de un complejo unitario en el que las partes cobran sentido como momento, dirá Hegel, de la acción de la totalidad. Siempre es peligroso hacer excursiones por el mundo de conceptos extrafílosóficos, pero me atrevería a decir, siguiendo el ejemplo de la estructura física, que nos las habernos con una substancia cuando un sistema energético, en contra de la tendencia propia de la materia inerte, mantiene una entropía estable e incluso decreciente, en el sentido de que se incrementa su carácter diferencial como tal sistema energético. En sus relaciones con el medio, en vez de dispersarse en él, la substancia tiende a diferenciarse como tal, organizando sus relaciones con ese medio en el modo de una integración que potencia su mismidad.

Resultado de esa integración reflexiva es la emergencia de la substancia como *interioridad.* Efectivamente, en un primer momento Aristóteles entiende la substancia como lo que subyace, como lo que está debajo. La analogía botánica no determina la teoría, pero influye: se trataría aquí de una idea germinal de la substancia, como aquello de donde surge lo que crece y está vivo. Pero este crecimiento no es una simple proyección hacia fuera de la energía substancial. Ciertamente lo es; y la

actividad substancial emerge así como *brote,* como lo que rompe la superficie y sale afuera. Pero en ese salir afuera la substancia no es menos sino más sí misma. Es en este momento reflexivo en el que se constituye como interioridad. El estar tras la superficie de su emergencia ya no es un *debajo,* sino un *dentro;* su ser como tal substancia se instala en el ámbito que a la vez abre y cierra, como en un gesto recolector, la reflexión en que consiste. Ese abrir y cerrar, salir y recoger, es la característica elemental del ente en cuanto ente, su substancialidad. Se pone de manifiesto en estructuras muy simples, como la ya citada del átomo de hidrógeno; también en la emergencia de sistemas cristalográficos, o en la cristalización del agua al congelarse en forma de nieve, etc. Pero sobre todo aparece esta básica interiorización en los fenómenos que acompañan a los seres vivos, en cuyas formas más simples aparece ya la idea de una membrana que encierra y guarda un medio osmóticamente diferenciado de su entorno; un medio, sin embargo cuya clausura es *vuelta a sí, entelékheia;* porque la vida es en su origen, como actividad, una /105 interacción con lo exterior, que sale de sí para recogerse de nuevo trayendo así de fuera los elementos que integra en su subsistencia. Por eso entiende el pueblo que la subsistencia, que es la existencia propia de lo substancial, requiere de adecuados *medios;* dicho más vulgarmente, que subsistir es comer y beber. Por eso, en su forma reconocible y propia, que es la del ser vivo finito (ya veremos la importancia que tiene esta finitud), toda substancia tiene boca (o al menos una membrana semipermeable), y algo parecido a un estómago, que constituye la forma elemental de interioridad. Subsistencia es, de un modo no fácilmente despreciable, alimentación.

Decimos a los niños que deben comer para hacerse grandes. Esto es verdad. Al integrar en su propia actividad el medio exterior, el ente substancial incrementa su interioridad. Pero hay que matizar, porque no queremos que los niños simplemente acumulen en sí lo que reciben de fuera en un interior más y más gordo. Lo que queremos es que crezcan, y eso es algo *substancialmente* distinto de engordar. Veamos cómo ocurre esto.

Si nos fijamos, un ser vivo adulto, digamos un vertebrado o incluso un hombre, no es otra cosa que un óvulo fecundado,

una célula cigótica venida a más. Eso no quiere decir que sea un cigoto muy grande. La diferencia está en la diferencia. La diferencia ya ha aparecido, en tanto que la substancia tiene un fuera, al que sale y del que vuelve en la reflexión para generar un interior. Ser substancia es para el ente una interacción con, e integración de, lo *otro,* de lo distinto. Pero esa integración no ocurre ahora en la forma de un almacenamiento interno de exterioridades. La integración ocurre mediante una *transformación* de lo diferente. El término por manido no es baladí, porque lo que verdaderamente ocurre es que la substancia es actividad según una *forma* que integra lo distinto. No en el modo de la distinción, sino según lo que la substancia es ella *misma.* De este modo integrar no es acumular, sino generar. Con dióxido de carbono y luz la planta *genera,* según su género, es decir, según su forma propia de ser, materia orgánica que nada tiene que ver substancialmente con los materiales originales, sino que reflejan otro modo substancial de ser que es el de la misma planta. Lo mismo ocurre con las proteínas animales, específicas de *cada* especie, e incluso, en cierta medida, de cada individuo (de ahí, por ejemplo, la dificultad de los trasplantes)./106

Sin embargo, esa integración transformadora ocurre ahora de modo que la diferencia que se anula al integrar lo otro, se reproduce interiormente, es generada en el seno mismo de la identidad substancial del ente, que de este modo, efectivamente, no engorda, sino que crece; no acumula, sino que, por así decir, al transformar lo exterior en interior y generar así una nueva realidad transformada, *se* regenera constantemente. El crecimiento es de este modo un movimiento en el que asumiendo otra forma distinta, el ente sigue siendo lo que originalmente era: ese movimiento termina en sí mismo. Ciertamente, se transforma, pero esa transformación resulta no ser otra cosa que intensificación reflexiva de la forma original, que de múltiples modos se reafirma en la diferencia interna que genera. De este modo, al crecer, la substancia transforma la realidad exterior en otra cosa, anulando su diferencia; y se transforma ella misma generando una diferenciación interna, pero no en otra cosa, sino en lo que más propiamente es.

Incorporación y organismo

Este crecimiento diferenciador y a la vez unificante genera en y desde la substancia un *cuerpo.* Para Platón, el cuerpo era una cárcel para la *ousía;* muy especialmente lo era para el alma, en la que se constituía la identidad noética del hombre. En cualquier caso era lo extraño; y de él debía liberarse el alma si quería ascender al mundo incorporal y simple de las ideas. Por el contrario, para Aristóteles el cuerpo es la misma substancia en tanto que genera en sí misma su propia diferencia sin romper la unidad de su actividad original. Forzando un poco las palabras, podríamos decir que el cuerpo es la diferenciación y complejificación de esa substancia que consiste en esa actividad primera del cuerpo organizado que Aristóteles propiamente llama alma. Efectivamente, el cuerpo generado originalmente por la actividad primera del ente (vivo, en este caso), no es lo extraño, sino algo con lo que, no de forma impropia, la substancia se identifica. A su vez, el cuerpo es inconcebible sin la actividad original en la que tiene su principio y por la que está animado. Por ello es un cuerpo cuyas partes remiten a la totalidad de la que esas partes con propiedad pueden denominarse órganos, esto es, utensilios o medios /107 en los que esa actividad se concreta. Por eso, un cuerpo así entendido no es una mera cosa, sino una multiplicidad de funciones integradas en una actividad substancial. Y a eso es a lo que llamamos un *organismo.*

Podemos, pues, resumir diciendo que la actividad original en que consiste la substancia se relaciona con lo otro manteniendo en esa relación su identidad. De este modo tiende a integrar eso otro y a convertirlo en medio de su propia subsistencia; mas ello de forma tal que en esta integración la substancia se diferencia internamente y, a la vez que trasforma lo externo, produce en sí una complejidad organizada. En ella lo inicialmente externo, lo otro, queda de este modo *incorporado* en una totalidad en la que las partes generadas son ahora internamente medios u órganos de una nueva existencia, efectivamente orgánica, en la que la actividad substancial, al diferenciarse y mantener reflejamente su identidad original, resulta ser eso que llamamos crecimiento.

Es evidente que el ente así entendido es paradigmáticamente el ser vivo. Mientras que para Platón los arquetipos metafísi-

cos siempre tuvieron algo de número (por eso eran lo pensado y sólo indirectamente visible), para Aristóteles el modelo de ente es lo que por sí mismo es capaz de moverse y hace de ese movimiento la adecuada expresión y despliegue de su identidad ontológica.

Esto es muy importante si efectivamente volvemos ahora sobre los pasos andados y no olvidamos que estamos aquí tratando del ente y su presencia, es decir, de las relaciones entre ser y aparecer. Dijimos que para Aristóteles el ente no se identifica sin más con su presencia. Pero esto no significa que, interpretando de un modo torcido el sentido del *Hypokeimenon,* hayamos de suponer que el verdadero ente, la substancia, es lo que se oculta. Y esto tiene que ver con la idea de organismo que hemos desarrollado aquí. Porque, en la medida en que el ente como substancia integra en sí lo distinto, transformándolo según su propio modo de ser por sí, y diferenciándose a sí mismo en esa transformación; en la medida, pues, en que incorpora lo distinto haciendo de ello una diferencia interna, el ente se expresa y se despliega, aparece y se presenta. Organizando el medio relacional en el que existe, el ente hace de lo diferente, en la medida en que eso diferente le es propio, la expresión de sí mismo. En primer lugar ocurre eso con la propia corporalidad./108

Para esa tradición que va de Parménides, sobre los Pitagóricos, hasta, en gran medida, Platón, el cuerpo es un lastre, algo que entorpece y cubre el sentido racional de las cosas, y en cualquier caso aquello de lo que el alma tiene que liberarse, en sí misma y en las cosas, para ascender al verdadero saber. Para Aristóteles, por el contrario, el cuerpo es la adecuada expresión de la substancia, y por tanto su modo propio de mostrarse. Por eso es la substancia, como hemos visto, lo ostensible en la presencia física, un *tode tí,* un «este». Y por eso también, como tendremos ocasión de ver, todo conocimiento tiene su origen en el despliegue corporal de una substancia a la que accedemos por medio de los sentidos. Es el principio empirista: «No hay nada en el intelecto que no estuviese antes en los sentidos». El ente como substancia no se identifica con su presencia; por eso su aparecer puede ser simple apariencia; pero en la medida en que la substancia incorpora reflejamente los modos relaciónales propios de su naturaleza física (de su *physis),* el

ente substancial es lo que esencialmente aparece, lo que en su facticidad sensible se despliega y desvela, lo *verdadero* en cuanto tal.

4. Substancia, verdad y lenguaje

Heidegger ha sido un filósofo muy influyente por sus teorías propias. Pero no ha sido menor la influencia que ha tenido sobre las ajenas. Nuestra percepción de la historia del pensamiento filosófico ha cambiado substancialmente a partir de sus interpretaciones. Y debemos decir: unas veces para bien, y otras no tanto. En este sentido una de sus obras más importantes es *La doctrina de Platón sobre la verdad.* En ese trabajo Heidegger hace una propuesta que ha sido ampliamente aceptada acerca de la radical transformación de un supuesto sentido original de verdad como presencia y desvelamiento, propio de la primera filosofía griega, a otro sentido, según el cual la verdad tendría más que ver con el discurso correcto y no con los modos de presencia del ente en cuanto tal. Se trataría de la contraposición entre un original sentido «apofántico» de la verdad y un sentido «predicativo», en el que se transforma radicalmente ese sentido original. En consecuencia, verdadero ya no es lo que se abre en la presencia, sino lo que es correcto desde el punto de vista de la coherencia lógica del lenguaje. Dicho de otra /109 forma: a partir de Platón, y por supuesto de Aristóteles, verdadero ya no es lo que es y así se presenta, sino la correcta atribución de un predicado a un sujeto, en la que el ser, manifiesto ahora sólo como cópula en el juicio, viene a identificarse con los contenidos predicativos. Que algo es, termina siendo interpretado desde *lo que* de algo se dice: el ser se confunde así con el predicado, con la especie universal predicable, con la «esencia». En esto consiste lo que de múltiples modos ha sido despreciado como la «logificación» del ser.

Ha tenido que venir el análisis lingüístico anglosajón para recordarnos que «ser» es propiamente un verbo de la lengua castellana, igual a los de similar significado en multitud de lenguas, especialmente indoeuropeas; y «ente» una forma castellanizada del helenismo latino *«ens»,* que sencillamente expresa la forma nominal en participio presente de ese mismo verbo «ser». Es en este contexto en el que la filosofía anglosajona ha

vuelto a revalidar el sentido común aristotélico, que nunca perdió de vista que la filosofía tiene esencialmente que ver con lo que puede ser dicho, es decir, con un *logos* que tiene un insuperable sentido predicativo. El mismo Heidegger reconoce que el lenguaje es la «casa del Ser»; pero parece olvidarse de que esa casa está, en efecto predicativamente estructurada, y que habitar en ella algo esencial tiene que ver con los predicados.

Son múltiples los modos de presencia de aquello que es. El viento se hace presente en el frío que sentimos, la luz en los colores que vemos, y Cervantes cada vez que alguien lee el *Quijote.* La presencia de las cosas requiere atención, según el modo de esa presencia. Y así, si hace frío nos ponemos el abrigo; si el semáforo se ha puesto rojo, paramos el coche; y si alguien da una clase de literatura sobre el *Quijote* termina hablando de Cervantes. Pues bien, la filosofía parece ser un cierto tipo de atención hacia las cosas, que tiene que ver con la presencia de éstas precisamente en los discursos de los helenos y después en el de aquellos que seguimos hablando y escribiendo, más o menos, de las mismas cosas. Se ha hablado mucho del momento de asombro que está en el origen de todo filosofar. Con toda razón. Pero esto no es suficiente para dar cuenta del origen de la filosofía. Si el asombro termina en la muda admiración, o en el paralizante terror, ante el fenómeno que lo causa, la filosofía no ha lugar. También se ha hablado del carácter originalmente cuestionante de la filosofía. Por aquí nos aproxi- /110 mamos más a lo discursivo del pensamiento, ya que una pregunta es asombro o duda articulada en un discurso. Pero sobre todo la filosofía, si parte del asombro o la duda y continúa en la pregunta, algo, todo lo tentativamente que se quiera, termina diciendo de las cosas, a saber, lo que estas *son; y* no tiene otra forma de decirlo que expresando ese ser en juicios predicativos.

Pero volvamos a Heidegger. Si por un lado se queja de la predicalización del ente; por otro no tiene inconveniente, en efecto, en entender que el lenguaje es el ámbito en el que «transparece» el ente, y no *quodammodo,* relativamente, sino *absolute.* Ciertamente no en cualquier lenguaje, sino en aquel que dice con propiedad —¿no hemos de decir también «correctamente»?— el ser. Y ése es el lenguaje del arte, en el que tie-

ne evidente primacía el arte lingüístico por excelencia que es la poesía. El lenguaje poético, y no el que precisa descriptivamente el sentido de su predicación, es la expresión absoluta del ser de las cosas, el ámbito adecuado en el que ser y pensar se hacen uno y lo mismo; y el ámbito, por tanto, en el que es posible la filosofía como *Denken des Seins.*

Pues bien, situados en la perspectiva del pensamiento clásico, ni una cosa ni otra: ni la articulación predicativa del lenguaje y lo correcto de esa predicación son irrelevantes para el conocimiento del ser; ni el ente «transparece» en cuanto tal en ningún tipo de discurso. Y esto no es una novedad platónico-aristotélica, sino la clave misma de toda la filosofía griega, para la que *arkhé, physis* y *logos* se coimplican mutuamente, a la vez que ven impedida su absoluta síntesis en una identidad que pudiese superar su respectiva irreductibilidad en el ejercicio histórico de ese discurso que hemos venido a llamar filosofía, en el que, siempre relativamente, se intenta decir *(logos)* el (o los) principio(s) *(arkhé)* de las cosas de las que tenemos experiencia *(physis).*

Estructura predicativa del lenguaje

Aristóteles viene a precisar algo que antes de él en la filosofía griega es un presupuesto no explicitado. A saber, que el lenguaje, que dice el ser de las cosas, tiene que mostrar en su estructura elemental una estructura elemental de la realidad misma; pues de no ser así el lenguaje /111 no haría en absoluto lo que pretende hacer que es decir lo que las cosas son; la realidad *sería* radical y en absoluto distinta de como el lenguaje la describe. Se entiende mejor lo que queremos decir si consideramos que esto ocurre, efectivamente, *algunas veces,* a saber, siempre que el discurso no dice la verdad. Pero la posibilidad de un discurso no verdadero es algo que sólo tiene sentido a partir del presupuesto de que, *en principio,* el lenguaje dice la verdad. La verdad la definen los antiguos como la adecuación del discurso y la cosa. Pues bien, hemos de decir que la posibilidad de un discurso inadecuado sólo tiene sentido aceptando la básica adecuación del discurso a la realidad que expresa. De otra forma tendríamos que aceptar que el lenguaje es básicamente mendaz, que está mal hecho, con la práctica consecuencia de que lo mejor que podemos hacer es callarnos, no sólo,

como dice Wittgenstein acerca de lo que no se puede decir, sino precisamente acerca de todo lo que decimos en absoluto. Naturalmente la hipótesis de un genio maligno que nos ha enseñado un lenguaje con el que todos nos engañamos a todos y a nosotros mismos cuando decimos cualquier cosa, puede ser viable, pero implicaría un voluntarismo perverso no más justificado que la asunción contraria que supone que cuando hablamos y en la forma en que lo hacemos expresamos, tal y como lo decimos, algo importante acerca de qué y de cómo las cosas son. Dicho de forma débil: no parece que compense suponer que todo está mal con el lenguaje, y la asunción contraria, según la cual el lenguaje no sería un velo, sino un desvelamiento, una *apofansis* o *aletheia* de la misma realidad dicha, parece más plausible. Es en efecto el punto de partida de la filosofía griega; y es lo que lleva a Aristóteles a buscar el camino de la *ontología* en el medio del simple análisis lingüístico.

Porque en efecto, que algo es, es lo que dice el lenguaje. De ahí que entendamos que lo real es *ente* (lo que es). Ciertamente el lenguaje dice muchas otras cosas; y a veces ni siquiera dice nada, en el sentido de referirse a las cosas. Con el lenguaje —no hacía falta que viniese Wittgenstein a decir algo que los antiguos gramáticos sabían muy bien— hacemos muchas cosas además de describir la realidad: rezamos, imploramos, amenazamos, damos órdenes, expresamos deseos, declaramos nuestro amor, mentimos e informamos acerca del mundo. No sé si esta pluralidad inconmensurable de actos está bien subsumida bajo el género de «juego lingüístico»; pero hay evidentemente algo /112 en lo que Aristóteles no estaría de acuerdo con el segundo Wittgenstein, a saber, en suponer que todas las actividades enumeradas son equivalentes desde el punto de vista del lenguaje; dicho aristotélicamente, en que todas realicen del mismo modo —evitemos hablar de esencia— lo que el lenguaje es. Veamos: se puede rezar sin palabras, amenazar con un gesto, declararse con la mirada, todo ello quizás mejor que con discursos; pero parece que mentir o describir el mundo es algo propio del lenguaje, en un sentido que no es fácilmente compartido por otros medios de expresión subjetiva. Los animales expresan deseos, amenazas, declaran su amor, pero no hablan; a no ser que nos empeñemos en la confusión panlogista del «lenguaje de las flores», insistamos en entender el camuflaje

como mentira y cosas así. Y es que para Aristóteles el lenguaje no es mera expresión, no agota su esencia en «decir algo». Ya lo hemos visto: toda substancia se expresa y manifiesta, en ese sentido dice, o no, algo de sí misma. Con sus vistosos colores los pájaros, el león con sus rugidos, dicen un «aquí estoy yo»; del mismo modo como el camaleón oculta su presencia. Pero eso no es todavía lenguaje, o no lo es en su pleno sentido, hasta que lo dicho se dice *de algo.* Decir algo *de algo* eso es hablar. En los colores, en los rugidos, el león se expresa a sí mismo; pero cuando alguien dice «el gato está en la alfombra», no expresa algo de sí mismo, sino del gato y de la alfombra: son gato y alfombra los que se expresan en el discurso de otro.

Ti kata tinós

Aquí sí vendría Wittgenstein muy gustoso en auxilio de Aristóteles y en contra de la tradición gnoseológica cartesiana. Para la modernidad, el conocimiento es una apropiación ideal del mundo en la que se anula la alteridad de ese mundo como posible referencia externa. Por ello, cualquier discurso carece de otro sentido que no sea la expresión de la propia conciencia, y si digo que el gato está en la alfombra, no digo en realidad nada sobre el gato y la alfombra, sino sobre mí mismo, que pienso que el gato está en la alfombra. El lenguaje es entonces pura expresión del pensamiento del que habla, incluso cuando *parece* que no habla dé sí mismo. Wittgenstein no dice /113 —que también— que esto sea muy complicado, sino que, al final, el lenguaje tiene primacía sobre el supuesto pensamiento que en él *se tiene* que expresar; y que, por tanto, puestos a hablar de apariencias, las estructuras funcionales del lenguaje son más de fiar que las de un supuesto mundo psíquico al que sólo en el lenguaje podríamos en cualquier caso acceder. Por eso, si alguien dice que el gato está en la alfombra, bien parece que se refiere a un gato en una alfombra, más que a ideas, supuestas en el sentido de que no aparecen por ningún lado, mientras que al final es fácil de comprobar si el gato está o no en la alfombra.

Parece, pues, que es esencial al lenguaje expresar algo de algo, que unas veces será el mismo sujeto del lenguaje, pero otras muchas no. Aunque pudiésemos rastrear estructuras en los sistemas no humanos de comunicación en los que se pusie-

se rudimentariamente de manifiesto la capacidad de estos sistemas de servir de expresión a otras cosas, parece que nos las habernos aquí con algo diferencial en el lenguaje humano. Y esto, la estructura *ti kata tinós,* es lo que hace al lenguaje interesante para Aristóteles, como medio cuyo análisis abre el paso para el desarrollo de una ontología, esto es, para saber algo del ente en cuanto ente que en el lenguaje se expresa.

Pero volvamos otra vez atrás: ¿por qué *ente?* Lo que el lenguaje expresa son las cosas como amantes, amenazantes, sirvientes, etc., ¿qué primacía tiene sobre estas determinaciones el que las cosas sean *entes?*

El ser y el acto

Sin embargo, antes de seguir con esto fijémonos en otra cosa interesante. En el intento de evitar el verbo *ser* (no se trata de que las cosas *sean* amorosas, amenazadoras o serviciales) se nos pone de manifiesto algo casi más importante: cuando se pretende encubrir, o no atender a, la esencia predicativa del lenguaje, lo que se pone de manifiesto es su esencia verbal. Dicho de otro modo, lo que el lenguaje expresa de las cosas es su actividad. En esta esencia *energética* del lenguaje lo que se pone de manifiesto es el acto de cada cosa, lo que Aristóteles llama su *enérgeia,* según el modo que en cada caso le es propio. El lenguaje dice el acto, se refiere a esa actividad en que la /114 realidad, de múltiples formas, consiste y que ese lenguaje, de múltiples formas, dice. Los distintos verbos expresan la actividad según su modo. Pero, ¿hay alguno que exprese la actividad en absoluto, aquello por lo que toda realidad es activa, con independencia de la modalización particular en cada caso? Parece que no está lejos la respuesta, y que el verbo «ser» expresa de las cosas, no su actividad en cuanto es ésta o aquélla, sino el acto original que las constituye como realidad en absoluto. Aquello a lo que el lenguaje se refiere para decir algo, es, pues, con independencia del modo concreto que también se expresa en el discurso, *lo que es* o *ente,* lo que ejerce desde sí la actividad primera de ser.

Pero entonces, de igual modo como la descripción, el decir lo que las cosas hacen y en último término son, no es uno más de los juegos lingüísticos posibles, sino que tiene sobre ellos una preeminencia, constitutiva respecto del lenguaje en abso-

luto, de igual manera la forma predicativa del discurso no es una más de las formas posibles de describir, sino que nos dice algo que es substancial, tanto para el discurso como para las cosas, y que atañe a su mismo enlace y a la posibilidad del discurso: nos dice *que* las cosas son y *como* son. El lenguaje dice de aquello de lo que habla *qué* es y *cómo* es. Expresa pues el *ente,* en absoluto y en los modos concretos de su presencia en el discurso.

Antes de seguir adelante, a fin de matizar la posición de Aristóteles, valgan aquí algunas consideraciones en un contexto histórico.

En primer lugar: el ser y el ente no son géneros, es decir, no son, ni uno ni otro, propiamente predicados. Esto lo dice Aristóteles, toda la escolástica, y lo vuelve a repetir con genial precisión Kant, cuando dice que la existencia no es un predicado sino la posición absoluta del término de referencia del discurso como sujeto de toda posible predicación. Decir de algo que es un ente, nada añade a la cópula predicativa, y carece, pues, de sentido su predicación, porque en absoluto modaliza el sentido de esa cópula, como cuando decimos de algo que es esto o aquello. Por eso, pero sólo en este sentido, tiene razón Hegel cuando afirma en la *Lógica* que el ser no dice nada. Ahora bien, exactamente por lo mismo carece de sentido su conclusión de que entonces es idéntico con la nada, y que ser en absoluto y no ser nada, son una misma cosa. Y es que Hegel «generaliza» el ser, lo convierte en género, cuando ya toda la tradición ontológica /115 había avisado que no se puede hacer eso. El ente es para él la predicación que está más allá de todas las diferencias, y el género que tiene bajo sí a todas las posibles diferencias (en la lógica aristotélica se pasa de un género superior a otro inferior mediante una diferencia: por ejemplo el ser vivo que se mueve por sí mismo es un animal y, el que no, una planta; ambos subgéneros del género «ser vivo») es indiferente respecto de ellas, es lo indiferente en absoluto, de lo que nada se puede decir y que en sí es propiamente *nada.* Pero el peligro de este razonamiento es conocido por Aristóteles, y dice que el «ser» no es un género, sino la determinación en absoluto como acto, del sujeto de toda predicación; determinación que acompaña a toda predicación genérica sin identificarse con ninguna de ellas. A esto lo ha llamado la escolástica el carácter «trascendental»

(en el sentido de «trascender» todos los predicados del ente), y será después de la máxima importancia a la hora de entender la original posición de Tomás de Aquino en este punto.

El ser y el ente

La segunda consideración que me parece conveniente en este punto es llamar la atención sobre algo que debería ser una afirmación de Perogrullo, pero que la consolidación del lenguaje metafísico nos obliga a recordarlo, a saber, que el ser *no es,* por lo demás como el correr no corre, o el comer no se alimenta. El ser es un verbo de la lengua castellana, y nada más (digamos al menos, de momento, hasta que podamos precisar qué entiende Tomás de Aquino por *ipsum esse subsistens*). Podemos ciertamente predicar cosas del ser, como que *es* un verbo, pero hablamos entonces en un sentido en el que el lenguaje se hace reflejo para referirse, no a lo que es o existe, sino al sentido en el que se utilizan los términos. Lo que *es* no es el ser, sino el ente; y ello por simple definición de participio presente, que expresa el sujeto que realiza la acción dicha por el verbo. En efecto, verbo es un predicado que expresa una acción que se refiere a un sujeto: correr es la acción de alguien que corre, del que corre o, valga la broma filológica, *corriente.* Pues de igual modo ser es la actividad primera de alguien que es, del que es o ente. El ser expresa la acti- /116 vidad en absoluto, pero como una actividad realizada subjetivamente por aquello de lo que decimos que es, que también denominamos ente.

Esto es importante por muchas razones que luego veremos. Pero antes de proseguir quisiera desechar un enfoque que, bajo una influencia heideggeriana que malinterpreta (aunque sólo hasta cierto punto) al mismo Heidegger, da a veces la impresión de que «ente» es un término filosófico de segunda categoría; eso si no aparece cargado llanamente con una connotación despectiva, como cuando se habla de «entificación» de ciertas instancias, sobre todo teológicas, en el mismo sentido en que podemos hablar en el contexto de la filosofía de Marx de «reificación». Es cierto y esté es el sentido, bien correcto, de lo que Heidegger llama la «diferencia ontológica», que no podemos confundir el ser con el ente; pero esto no quiere decir que ser y ente no se coimpliquen necesariamente, de modo que allí donde se dice el ser, en el mismo sentido en

que se dice hay, efectivamente, un ente del que se dice. Más concretamente, por más que sea piadosa la pretensión de no «reificar» a Dios, decir de Él que no es un ente —por supuesto sería entonces el ente primero, último y supremo— quiere decir que no es sujeto adecuado de la predicación del verbo ser, es decir, que no es. Que Dios no es un ente es en ontología la expresión técnica del ateísmo.

Substancialismo y lenguaje

Podemos, pues, ir concluyendo y resumiendo. Desde muchas instancias se ha reprochado a Aristóteles que su ontología no es otra cosa que la trasposición al orden ontológico de la estructura propia del lenguaje predicativo. Pero, ¿es esto un reproche? Eso es lo que hacemos en todo caso: el físico de partículas elementales traspone a la realidad las modificaciones en la estructura de un ciclotrón; y cuando paramos el coche porque el semáforo está en rojo, trasponemos a la realidad la estructura perceptiva del ojo y las modificaciones de nuestro sistema nervioso. ¿Por qué va a ser la realidad como dice el ciclotrón o el ojo, y no como dice el lenguaje? Con una diferencia además: ni el ojo ni el ciclotrón «dicen» nada. Ahí sí que hacemos una /117 trasposición metafórica. Lo que propiamente dice cómo *son* las cosas, es el lenguaje de los humanos. Luego para hacer ontología —discurso acerca de lo que *es,* en tanto que es— no tenemos otro instrumento que el análisis lingüístico. Aún tendría sentido decir que la realidad no *es* como la *vemos,* o como el ciclotrón nos transmite, pero carece en absoluto de sentido decir que no es como decimos que es. Entre otras cosas porque, como hemos visto, suponer que el lenguaje está formalmente bien hecho *en general,* es condición de posibilidad para poder reconocer que *algunas veces* las cosas no son como las decimos. Ya no se trata de que el lenguaje sea básicamente verdadero; es que tenemos que suponer que lo es para que pueda ser falso.

lo que el lenguaje dice de las cosas es fundamentalmente que *son.* Ciertamente, como reconoce Aristóteles, «el ser se dice de muchas maneras». Pero fundamentalmente expresa el acto. Y el acto —dice Aristóteles— «es el *existir* la cosa». En los juicios «Don Quijote es valiente», «el hombre *es* mortal» o «Sócrates *es* hombre», sólo en este último se dice el ser en la pleni-

tud de su sentido; porque sólo Sócrates está *puesto* como sujeto existente en acto y como referencia del discurso que expresa qué es y cómo es. El verbo «ser» dice, pues, que algo existe, y que ese algo es sujeto que se manifiesta (o no) en lo que decimos de él. El «ser» dice pues la verdad de la existencia, esto es, se dice según lo verdadero o lo falso. El lenguaje es por tanto el ámbito adecuado de la *apofansis* o manifestación, del desvelamiento, de *la aletheia,* de la verdad del ser.

precisamente en su estructura predicativa. Porque el lenguaje, que dice que algo es, dice también cómo es. Dice «algo de algo», *ti kata tinós.* Por tanto el verbo «ser», además de declarar la existencia o actualidad de algo, describe lo real atribuyéndole predicados que expresan el modo de ser. Esta función atributiva, unida a la primera declarativa de la existencia, es la que pone de manifiesto la realidad, no sólo como un *tode,* un «éste», sino como un *tode ti,* un «este algo» o «este que». Lo real *es,* y es *algo.* Eso que es algo, como existencia que subyace, como subsistencia a la que se refiere el juicio que dice lo que es, es lo que Aristóteles llama substancia.

Con una última particularidad. El ser dice también la unidad entre el sujeto y el predicado. Esto es algo más complejo, porque en prin-/118 cipio sujeto y predicado no son idénticos. «Sócrates» puede ser también el nombre de un perro, y hay muchos hombres que no se llaman «Sócrates», Lo que propiamente dice el juicio «Sócrates es hombre», es que «este que es, y llamo Sócrates» y «este hombre» son «el mismo»; es decir, el juicio expresa la «mismidad» del sujeto existente (y en tanto que existe) en sus determinaciones, o lo que es lo mismo, que la substancia es idéntica con su modo de ser. ¿Siempre? No, dice Aristóteles; porque hay determinaciones que no se atribuyen al ente que es, a la substancia, *kat'autós,* por sí misma, sino *kata symbebekós,* por accidente. Si yo digo que «Sócrates es calvo», esa identidad atributiva está *de hecho* debilitada porque alguna vez no lo fue. Hay, pues determinaciones que se dicen de la substancia, no en tanto que ésta es «esto o aquello», sino en tanto que es «en absoluto», y ésas constituyen el modo de ser *propio,* la *ousía,* o *essentia,* como dicen los latinos, de dicho ente.

Estas son, por tanto, las conclusiones ontológicas del análisis lingüístico: que el ente es, que existe en absoluto como refe-

rente de un posible discurso; y que existe además como sujeto de atribuciones efectivas que, si son verdaderas, expresan su modo de ser. Y todo esto quiere decir que es *Hypokeimenon;* que el ente *subsiste.* Dicho lo cual uno se asombra de cómo el substancialismo aristotélico, que no dice más que esto, al borde de lo mostrenco, pueda ser una tesis escandalosa.

Dice además Aristóteles —y esto ya no depende inmediatamente de la estructura formal del discurso, sino de la más elemental observación— que hay determinaciones que se atribuyen «por sí» a los entes, es decir, en tanto que subsisten. No hay forma de que Sócrates deje de ser un hombre, sin que deje de ser en absoluto. Y a esas determinaciones del ente *en tanto que subsiste en absoluto* las llama Aristóteles *ousía,* suponiendo que hay una forma *propia o esencial* de ser. Otro escándalo. Igualmente sorprendente; porque Aristóteles no dice en ningún sitio que podamos conocer absolutamente las esencias de las cosas, antes bien dice lo contrario: *de individua non est scientia.* Pero sí podemos saber, por ejemplo, que es esencial para Sócrates que no se le infarte el miocardio, respirar en una atmósfera donde haya oxígeno, o, en otro orden de cosas y con otros matices, tener alguien que le quiera. No dice Aristóteles otra cosa al afirmar que el ente es en cuanto tal substancia esencialmente determinada. Por más que el alcance de estas elementa- /119 les conclusiones no sea escaso a la hora de intentar entender la realidad de las cosas.

Pero seguiremos hablando del viejo Filósofo en la genial continuación de su pensamiento que hizo Tomás de Aquino./121

Capítulo III

CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA

1. La síntesis lograda de fe y filosofía

La filosofía representa una *episteme* que quiere ser intersubjetivamente válida, en el sentido de un discurso adecuado y verdadero sobre la naturaleza de las cosas, y que —al menos eso pretende ella— no depende de las circunstancias históricas de su génesis. Por eso podemos entender a Sócrates o a Confucio, al menos hasta cierto punto, sin haberlos visto nunca, y por supuesto sin ser griegos o chinos. El cristianismo pretende ser un encuentro personal e intransferible con la persona de Jesucristo, muerto y resucitado, y eternamente vivo, presente y operante en los sacramentos de la Iglesia. Parece, por tanto, que ambas cosas no tienen nada que ver, o al menos que pertenecen a un orden distinto de reflexión. Hablar, pues, de una filosofía cristiana, sería un contrasentido desde el punto de vista de la filosofía, pues implicaría particularizar la reflexión en función de circunstancias biográficas no universalizables. Naturalmente que hay filósofos que entienden por filosofía otra cosa, mucho más ligada a la historia personal y cultural de los sujetos o comunidades que sostienen determinadas tesis interpretativas acerca de la naturaleza de las cosas; pero, en general, la gran tradición filosófica ha ido por otra línea, que en general suscribo. Creo que hay cosas que los hombres podemos considerar verdaderas, no en función de quiénes somos y qué nos ha pasado, sino por sí mismas y mediante el ejercicio de algo parecido a lo que la tradición filosófica ha denominado «razón»./122

El *logos* religioso

Sin embargo, dicho esto, parece bien cierto que pocos acontecimientos *históricos* han sido más filosóficamente relevantes que la vida, muerte y pretendida resurrección de Jesús de Nazaret; con la asombrosa propagación de su doctrina primero, y la posterior institucionalización del cristianismo en la forma de lo que se vino a conocer como la Iglesia. Y es que más allá de las diferencias hay algo que liga indisolublemente la suerte del

cristianismo y de la filosofía, y es la circunstancia para ambos de ser un *logos,* un discurso acerca del origen, que pretende ser adecuada manifestación de este origen, es decir, que pretende ser *verdad.* Y no parcialmente verdad, en dominios que permitiesen a ambos ignorarse; porque tanto la filosofía como el cristianismo ambicionan abarcar en su discurso verdadero *todas las cosas.*

Por lo demás, esta connaturalidad, por así decir temática, es algo de lo que el cristianismo fue consciente desde el origen. Cuando san Pablo, en el primer contacto del cristianismo con el mundo helénico, llega a Atenas, se dirige en el Areópago a los curiosos allí presentes, del siguiente modo: «Atenienses, en todo veo que sois los más religiosos. Al recorrer, en efecto, vuestra ciudad, y al contemplar vuestros monumentos sagrados, me encontré también con un altar con esta inscripción: 'Al Dios desconocido'. Pues bien, lo que veneráis sin conocerlo, eso es lo que yo os voy a anunciar» (*Hech,* 17, 22-23).

Naturalmente, san Pablo no fue muy lejos con semejante discurso, en el que, tras la lisonjera introducción, se manifiesta en el fondo el desprecio de un espíritu judío que, como dicen los mismos *Hechos de los apóstoles* en unos pasajes previos, «se indignaba al contemplar la ciudad llena de ídolos» (*Hech*, 17, 16).

Treinta años más tarde, un joven que había salido probablemente analfabeto del lago de Tiberíades, había ya aprendido a respetar una cultura que sabía de Dios mucho más de lo que al principio san Pablo suponía, en concreto cosas muy interesantes que los judíos ignoraban. Y entonces comienza su Evangelio, la narración de los dichos y hechos de Jesús, del siguiente y sorprendente modo: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo fue hecho por Él, y sin Él nada se hizo» (*Jn,* 1, 1-4). Empédocles, Anaxágoras, Heráclito, Platón y Aristóteles podían /123 haber suscrito estas palabras. Es cierto, por lo demás, que san Pablo debía haber estado más respetuoso con los griegos; porque los así llamados libros sapienciales de la Escritura habían incorporado a la tradición judía estos principios de una sabiduría común a los hombres que piensan y en la que los griegos iban muy por delante de todos los pueblos mediterráneos. San Juan, siendo un piadoso judío, y el discípulo «al que

Jesús amaba», con el tiempo se incorporó a la cultura helenística con la suficiente agilidad mental como para entender que el encuentro personal que él había tenido con la Verdad encarnada de Dios, algo muy esencial tenía que ver con lo que los filósofos griegos habían descubierto de ella con la sola fuerza de su discurso. Desde entonces, para mal, como algunos piensan, pero más probablemente para bien, cristianismo y filosofía griega ligan su suerte de una forma difícilmente cuestionable. El cristianismo será además muchas cosas, pero indudablemente es también «platonismo para el pueblo». Más tarde, como veremos, también san Pablo, subyugado por lo que al principio parecía despreciar, se convirtió en la mejor muestra de ello.

Hay en el cristianismo primitivo algo muy sorprendente en una religión que pretende tener su fuente en la revelación de Dios mismo, y es su escaso afán de originalidad. Diríase que, al contrario, se da en las primeras generaciones cristianas un afán de adaptación; pero no como si se hubiese querido «enculturar» a un modo de vida extraño al helenismo imperante, sino, justo al contrario, como si sencillamente se hubiese elevado a un orden religioso y sobrenatural un orden civil e intelectual que con toda naturalidad se asume como válido. Los cristianos —salvo excepciones inestables como fue el caso del primitivo comunismo de la comunidad de Jerusalén— viven como los demás, se entierran como ellos, celebran las mismas fiestas (rastreables bajo su sacralización litúrgica muchas de ellas, por ejemplo la Navidad, como fiestas romanas); y no es, pues, de extrañar que pensaran (los que, como san Ignacio de Antioquia o san Agustín, se dedicaban a ello por formación u oficio) según las pautas usuales de la época, fundamentalmente definidas por la tradición académica neo-platónica, más vigorosa por entonces que el aristotelismo peripatético. Los mismos sacramentos, signos eficaces de la gracia, no son sino la institucionalización sobrenatural de costumbres de la época: el baño del recién nacido, el festivo banquete funerario, celebrado con /124
pan y vino, encima de las tumbas de los mártires, en memoria de la Última Cena; la unción de los enfermos con aceite; el juicio penal absolutorio; y por supuesto, el matrimonio, que es imagen de la unión de Cristo con la Iglesia, pero que es a la vez una institución civil regida por las leyes romanas en uso. Sólo

dos «cargas» imponen los apóstoles en el primer concilio de Jerusalén a las nacientes comunidades cristianas: ni siquiera la circuncisión, signo de la Alianza de Dios con su pueblo; sólo abstenerse de la fornicación, y de la sangre y carne sacrificadas a los ídolos. Implícito en esto último iba, por supuesto, la tajante prohibición de la idolatría y la reserva para el Dios altísimo de todo acto de adoración.

Cristianismo y sacralidad civil

Fue esto último lo que había de resultar fatal para el cristianismo primitivo. En todo el mundo antiguo se da una tendencia, en absoluto casual, sino bien natural, a la sacralización del orden civil y político. Desde los argumentos del proceso a Sócrates, pasando por el Leviathan de Hobbes, la teoría del origen divino y absoluto de la soberanía, el Estado hegeliano como institucionalización del Absoluto, hasta la teoría de la religión de Durkheim, en la que se identifica la idea de Dios con la conciencia colectiva, la colectividad y la autoridad de la ley que le da coherencia, han tendido a entenderse a sí mismas como divinas. Esto está muy acentuado en Roma con la emergencia de la idea imperial que, no olvidemos, surge del fracaso de la república ante las discordias civiles y con una sensibilidad especial para todo lo que pudiese amenazar una descomposición del cuerpo social. Ya César se hace llamar divino; y Augusto es bien consciente de que su paz tiene esencialmente que ver con la asunción de todas las funciones pontificales y el reconocimiento de su imperio como el supremo de los entes. Exigencia que viene acentuada por la misma expansión del Imperio y por la dificultad de acoger bajo una misma ley a una multiforme colectividad dividida en grupos cada uno de los cuales adora a los más dispares dioses. Roma es ciertamente tolerante; está dispuesta a acoger en su *Panteón* a todas las divinidades de sus pueblos. A cambio sólo exige, de todos, el reconocimiento piadoso de la ley y la reverencia absoluta al principio de auto- /125
ridad que garantiza esa tolerancia y que encarna el emperador. Reverencia que se muestra en la forma en que todas las culturas mediterráneas expresan su reconocimiento de lo sacro, esto es, con el sacrificio. Roma no pedía demasiado; y por eso entendía el empeño cristiano en desafiar esta exigencia como la máxima impiedad, como atentado contra la subsistencia de

la comunidad, como amenaza de descomposición civil.Y por eso eran los cristianos extraños; más bárbaros, es decir, extranjeros, que los que habitan más allá de las fronteras exteriores del imperio; tanto más cuanto desafiaban las exigencias civiles aun a costa del don último de los dioses que era la vida. Y a cambio de esta vida, la única imaginable en el contexto de la cultura helenística, preferían *otra* vida distinta, una vida extraña, sobrenatural, decían ellos, pero que a los hombres clásicos parecía sencillamente antinatural, el reverso negativo de lo que crece, disfruta en la medida en que los dioses lo conceden, y paga por ese disfrute medio robado al Olimpo el precio de la muerte.

Y así fue como lo que había nacido con la mejor voluntad de entendimiento terminó en la más amarga incomprensión que ha visto la historia.

Tampoco los cristianos entendían. Los primeros Padres de la Iglesia son los llamados «apologistas». La «apología» es el discurso que se hace ante la asamblea, o ante el pretor, en general ante la autoridad judicial, en defensa de un reo. El fin del discurso es la justificación: el reconocimiento de que el reo nada debe a los demás hombres en aquello que se le demanda, y que por tanto no tiene deuda o culpa ante la comunidad. La primera persecución, en tiempos de Nerón, todavía fue casual; si se quiere, tan novelada como inocua: una más de las arbitrarias locuras de una estirpe degenerada que buscaba un chivo expiatorio para justificar sus desmanes ante la comunidad, cuya urbe se había incendiado. Sólo que a la plebe romana le pareció plausible que una secta que empezaba a percibir como numerosa y extraña a la vez, hiciese cosas horribles, como sacrificar niños, comer su carne e incendiar Roma. Mas conforme la comunidad cristiana crecía, la exigencia de que reconociesen la autoridad imperial en el modo usual, es decir, de que reconociesen su carácter sagrado, se hacía más y más acuciante. La historia ya la sabemos. Frente a ella, los primeros cristianos no se limitaron, como podría parecer, a un resignado sufrimiento, sino que por /126 todos los medios intentaron defender su postura, argumentando que eran fíeles ciudadanos de un imperio, en el orden de la convivencia civil, del respeto a sus leyes, por más que su sentido de la religión les impidiese reconocer como

sagrado ese orden de legalidad representado por el emperador.

En concreto, una de las líneas arguméntales consistía en acentuar la plausibilidad intelectual de sus creencias. Que el cristianismo no se presentaba como una secta extraña en el seno de la *oeucumene* helenística, lo prueba su rápida expansión entre todo tipo de clases sociales, oficios, y muy concretamente entre intelectuales, que asumían precisamente esa responsabilidad de defensa argumental, en la que se trataba de mostrar que, siendo algo original, el cristianismo podía asumir perfectamente la exigencia de racionalidad que el discurso filosófico había hecho ya común en la cultura helenística.

Gnosis vs. filosofía

En concreto, el cristianismo tenía que distanciarse del fondo mítico aún latente en esa cultura. De hecho, la mezcla de mitos antiguos, filosofías poco exigentes racionalmente popularizadas a través de las sectas mistéricas, y sentimientos soteriológicos asociados a rituales de cohesión grupal, habían generado un ambiente religioso-filosófico que recibió el nombre de *Gnosis* y en el que parecía que el cristianismo podía encontrar su lugar natural. Sin embargo, muy pronto los responsables disciplinares e intelectuales del cristianismo se dieron cuenta del grave riesgo de desnaturalización que el cristianismo corría. Frente a la *Gnosis,* las autoridades eclesiásticas comenzaron a precisar lo que más tarde sería el contenido dogmático del cristianismo, como una religión precisa que quería huir de vaguedades mesiánicas y que fundamentaba su fe en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, Hijo de Dios, Él mismo Dios; cuyos dichos y hechos, único objeto adecuado de la creencia religiosa cristiana, habían sido transmitidos a la comunidad de los creyentes por aquellos que habían sido *testigos* de su resurrección. Frente a todos los mitos antiguos y frente a los *enthsiasma* religiosos, el cristianismo pretende fundamentarse en la seriedad de lo empíricamente contrastable. Pocos semantemas hay más ligados a la Iglesia primitiva que los deri- /127 vados de *testigo y testimonio.* Y el testimonio es el discurso, dotado de la dignidad de lo forense, que transmite a la comunidad la verdad de un hecho. De este modo, el objeto de la fe, es la revelación personal de Dios en Jesucristo, testimoniada por los milagros, fun-

damentalmente el de la resurrección, y transmitida por el ulterior testimonio de los que en virtud de su encuentro personal e histórico con el Hijo de Dios, eran los enviados, los *apóstoles,* encargados de transmitir la buena *noticia,* el *Evangelio:* que se habían abierto para todos los hombres, para cada uno de ellos, las puertas del cielo; por la gracia de Jesucristo, transmitida por la Iglesia a través de signos sensibles, empíricamente constatables, capaces de causar esa gracia que significaban. Encuentro personal con la divinidad encarnada, mediante los sacramentos confiados a la Iglesia, con la que estaba el Espíritu de Dios; y no vagos sentimientos pseudorracionales de autorredención: ése es, frente a la *Gnosis,* el contenido de la verdadera fe de la Iglesia, tal y como se va precisando a lo largo de los dos primeros siglos de experiencia cristiana. No hay nada, pues, que permita reconocer en el cristianismo primitivo la estructura del *logos* mítico.

Y en esto los cristianos se saben más próximos de la ya consagrada tradición filosófica que va de Sócrates, por Platón y Aristóteles, hasta los estoicos, que, con la sola fuerza de la razón e investigando las causas de la naturaleza han sabido deletrear el otro libro en el que Dios se ha hecho manifiesto a sí mismo, que es, junto a la Escritura, el gran libro de la creación. La cultura cristiana hereda del judaísmo su reverencia al libro, y con él un sentido de los significados, es decir, un sentido de lo simbólico en las cosas, en virtud del cual, como al leer, lo que vemos remite a algo que en ello se muestra como signo. Es cierto que la cultura griega es agorófila, y su sentido está más en el lenguaje hablado, en el diálogo. Pero de un *logos* se trata en ambos casos. Lo real accesible a la experiencia es un *apofaineszai,* el mostrarse de algo sólo mediatamente dado y que tiene que ser interpretado en los signos que de sí deja en las cosas. La naturaleza es un lenguaje, o una escritura, que hay que interpretar y que se hace significativo sólo en la medida en que lo remitimos al origen que en él se muestra. En ambos casos se trata, pues, de una revelación; personal y explícita, dicen ahora los cristianos, en las Escrituras y en la vida de Jesucristo; genérica e imprecisa en el gran libro de la naturaleza, en el que tan sabiamente han leído los /128 grandes filósofos griegos. Ciertamente la plenitud de la revelación está en Jesucristo; pues en Él se anula la distancia entre el símbolo y lo significado;

Él hace manifiesto el sentido de la Escritura, y en Él se muestra lo que esa Escritura dice. Pero en Él se hace también significativa la naturaleza de las cosas, en una *apocatástasis,* en una recapitulación de todas las cosas en su origen divino. Y entonces, podemos decir que, de igual modo como las Escrituras del pueblo judío y sus profetas anuncian a quien viene a darles cumplimiento, igualmente los sabios griegos son profetas, heraldos, de un sentido que ellos captan en la naturaleza de las cosas, que se hace manifiesto en el designio redentor de Jesucristo y en el reencuentro del hombre con Dios que plenamente realizan los sacramentos.

De este modo los cristianos hacen jugar a su favor toda la tradición intelectual griega, mostrando su doctrina como la última congruencia de esa tradición consigo misma en la persona de Jesucristo. Pero esto tiene otra consecuencia de la máxima importancia cultural. Es cierto que la primacía del sentido está en la fe de Jesucristo, tal y como más tarde la precisará san Anselmo en la fórmula *credo ut intelligam.* Sin la fe la filosofía está condenada a ser un balbuciente discurso, al modo como Platón muestra al sabio que sale de la caverna deslumbrado por una luz que supera su capacidad de visión. Pero una vez que se establece la continuidad entre el *logos* clásico y la fe, ésta se ve sometida a un control que le exige mantener su coherencia con unos parámetros de racionalidad establecidos por una tradición autónoma. Es lo mismo que con el caso de la Escritura: si Jesucristo es el que viene a darles cumplimiento, nada hay en la fe cristiana que pueda ser incoherente con la revelación escrita de Dios al pueblo judío. Pues del mismo modo, nada hay en la fe que pueda contradecir el órgano natural con que Dios nos ha dotado para leer los significados de la naturaleza: la fe cristiana tiene que ser filosóficamente congruente. Es el *intelligo ut credam,* que también san Anselmo estableció como contrapunto que obliga a la fe a explícitar racionalmente sus contenidos en contra de todo fideísmo. La filosofía como *ancilla theologiae* implica ciertamente una unión entre ambas que no es simétrica, que impone una jerarquía, pero que exige a la fe mantener una coherencia filosófica, que es precisamente lo que hace de ella teo-logía: un *logos* acerca de las cosas de Dios.

/129 Así fue como fe y filosofía establecen desde casi los comienzos una alianza que resulta decisiva para el desarrollo del cristianismo y por ende de lo que ahora podemos llamar cultura occidental, greco-cristiana en sus raíces. Gracias a la reflexión filosófica, a la exigencia de regirse por rigurosos standards de racionalidad, el cristianismo se liberó de la caótica amalgama de religiosidad helenística, magia mitomaniaca, sentimentalismo místico y pseudofilosofía tardoplatónica, que constituía el confuso entramado de la *Gnosis.* Gracias, pues, a la filosofía y a que fue capaz de formular sus creencias en el modo de un discurso reflexivamente asumible y comunicable, el cristianismo, convertido en teología, pudo salvar del caos intelectual helenístico, de la controversia sectaria y de las adhesiones irracionales, el núcleo de la revelación. Gracias a la filosofía esa revelación de Jesucristo se convirtió en un *depósito* transmisible en la forma de un discurso, en una tradición racionalmente comunicable a lo largo de los siglos; gracias, pues, a la filosofía, la fe, un acontecimiento histórico, ligado al encuentro personal intransferible entre el hombre y la trascendencia, pudo ciertamente trascender la circunstancia histórica y convertirse, en la forma de *símbolo de la fe,* de *credo,* en contenido reflexivo de la conciencia de la comunidad, en *verdad* sostenida, más allá de las comunidades ligadas al espacio y el tiempo, como fe *de la Iglesia.*

La Escuela de Alejandría

No vamos a rastrear aquí los vericuetos históricos y especulativos de la Patrística. Baste con señalar el decisivo protagonismo de dos hombres de Alejandría, patria de los libros, del siglo III: Clemente de Alejandría, y su continuador y discípulo Orígenes, discípulo también del filósofo pagano Ammonio Saccas, fundador del neoplatonismo y condiscípulo, por tanto, del gran Plotino. Clemente es, además de cristiano —no siempre se dieron juntas ambas determinaciones— un hombre de bien. Pastor y Padre de su Iglesia, pero heredero de la gran cultura griega decantada en esa idea de *areté* clásica que representaba un ideal de humanidad racional, de convivencia argumental. Es la idea de *paideia,* de educación, de cultura, de madurez natural del hombre dotado de lenguaje y reflexión; que es capaz de ser el /130 ámbito abierto para la revelación del sentido de las

cosas, de ser el lugar de la verdad y el portador en la historia de la imagen de la divinidad.

Mas por mucho que este ideal represente un paradigma de perfección, no es menos cierto que su realización fáctica en el contexto histórico del mundo clásico era, como ocurre a la realización de todo paradigma, una verdadera catástrofe de hambre, muerte, esclavitud y miseria, plagas que enmarcaban la vida de un proletariado urbanizado y desarraigado a la vez. Esta amalgama demográfica, desencajada de sus mitos y costumbres, y de la placidez de un orden estable, proporciona en estos siglos el caldo de cultivo de una religiosidad del resentimiento, que contrastaba con ese ideal de *paideia* descrito, como lo tenebroso contrasta con la luz. Y no fue el cristianismo el responsable de ese rencor; más bien estuvo a punto de ser su víctima. Eran las masas dolientes del Mediterráneo las que, de todos los profetas y de los dioses que éstos anunciaban, reclamaban la muerte de los tiranos, linchar a los recaudadores de impuestos, la destrucción de la ostentosa riqueza y de toda belleza que era para ellas sólo el inaccesible objeto de la envidia. El mundo y toda su gloria, de la que los pobres se sentían expropiados, debían ser destruidos; y las masas reclamaban dioses que muriesen con ellos y que resucitasen en otra vida en la que el mundo pudiese ser regenerado sólo por el fuego y la destrucción. Sabios cínicos, Diógenes habitantes de toneles, profetas de Attis, propagadores de misterios dionisiacos y miedos pánicos, se aliaban en alimentar a la vez el rencor y la esperanza de la plebe. Y elementos ciertamente había en el cristianismo que encajaban en el cuadro y que contribuyeron a su crecimiento, situándolo en las cercanías del irracional o pseudorracional populismo gnóstico.

La gran intuición de Clemente de Alejandría es que Jesucristo, por mucho que hubiese en su mensaje de redención proletaria, no había venido a dejar ciegos a los que veían, lisiados a los que felizmente andaban por sí mismos, a matar a los vivos y a anunciar a los ricos la mala nueva de la aniquilación de sus riquezas. El mensaje de Cristo no era de destrucción sino de regeneración. Él no era el Dios que muere y arrastra consigo al Seol a un mundo corrompido e insalvable, para recomponerlo en un extraño más allá; sino el que con su resurrección *en la carne* trae el Espíritu a habitar con nosotros./131

Jesucristo no es un discípulo de Diógenes, ni un esenio del mar Muerto; no es un profeta de los misterios pánicos: es el Mesías del Pueblo de Israel, y no viene a destruir el Templo, como le acusan los fariseos, sino a restaurar la gloria de Jerusalén: ¡Hosanna!, es el grito con el que lo recibe la muchedumbre; y el contenido de su fe es la resurrección y la victoria definitiva sobre la muerte *en la historia.*

Dos paradigmas escatológicos

Sin especial afán de ser precisos, creo que sería sostenible hablar, en los albores de nuestra era, de la convivencia de dos modelos escatológicos, helenístico uno, antihistórico y nihilista, en el sentido expuesto; y judaico el otro, que entiende la historia como ámbito imperfecto, como valle de lágrimas y Babilonia de la cautividad, pero también como ámbito adecuado para la venida del Salvador que viene a satisfacer anhelos naturales. Con todas las salvedades que dogmáticamente tengan que hacerse valer contra la imagen de un redentor político, no se puede descartar la idea de que el horizonte judaico es esencialmente histórico, en el sentido de que el Mesías no es extraño a lo que en ese horizonte es imaginable. Por eso el Mesías es salvador, el médico que cura, que trae salud, el que sana y plenifíca la naturaleza. Lo sobrenatural no es entonces lo antinatural, sino el auxilio que una naturaleza doliente necesita para alcanzar más allá de su facticidad original una plenitud que viene exigida por lo que, como potencia, la misma creación ha puesto en ella. La redención se refiere entonces a lo que por su origen divino, por ser, todo lo desfigurada que se quiera, imagen de Dios, es esencialmente redimible.

En este contexto, congruente con la tradición judaica de las Escrituras, es donde Clemente de Alejandría quiere ver una segunda, igualmente esencial, congruencia del cristianismo con los ideales de la *paideia* griega. Jesucristo es Mesías y Maestro, «pedagogo» universal, que viene a redimir todo lo bueno que el mundo tiene, y a regenerarlo, no en el sentido de su destrucción, sino en el de la superación de sus naturales limitaciones, en la realización de una madurez sobrenatural y divina, pero ínsita en el origen mismo de su naturaleza. Igualmente como, sin maestro, la infancia pervierte la esperanza de lo /132 que en ella es promesa por cumplir; pero también del mismo modo

como el maestro no impone fines extraños, sino que busca desarrollar aquellos en los que la naturaleza se plenifica como forma de lo que existe; así es Jesucristo el Mesías esperado, no sólo por el pueblo de Israel, sino por todos aquellos sabios que en la idea clásica de *areté* han vislumbrado ya los contornos de un hombre perfecto, imagen adecuada de Dios, revelación —*Logos*— encarnada de Dios mismo. Y entonces, Sócrates es tan profeta de esa religión que plenifica lo humano en vez de destruirlo, como Isaías. Y lo que el cristianismo predica como virtud no es un desprecio cínico de lo que en el mundo es objeto de deseo; ni el santo algo incongruente con lo que los griegos consideran un buen hombre: prudente y astuto, justo y exigente de sus derechos, fuerte y valiente en su ambición, medido en sus pasiones y, como el buen acero, templado.

Orígenes

El programa clementino lo continúa Orígenes. Él es el gran padre de la teología, de lo que ya hemos descrito como la formulación argumental de la fe según los criterios de validez que rigen para el argumento en cuanto tal, a fin de que sus contenidos sean reflexiva e intersubjetivamente asumibles. Y es una circunstancia histórica que requiere especial consideración el hecho de que el intento origenista haya sido históricamente más fecundo que equilibrado. Orígenes emprende un camino intelectual tremendamente audaz. No se trata de someter la Palabra de Dios al tribunal de la razón; pero sí de precisarla de forma que su contenido sea transmisible en una tradición racional y no meramente afectiva; se trata igualmente de recibir el depósito revelado en la Escritura según criterios de interpretación que hagan asumible reflexivamente su sentido, bien literal, alegórica o dogmáticamente. El intento de Orígenes, sin ser racionalista, responde ciertamente a los parámetros de la mejor ilustración griega y a lo que la ilustración europea del siglo XVIII recogerá bajo el lema *«Sapere aude».*

Pero la reflexión racional realizada por una mente finita asume el riesgo del error. Que múltiples formulaciones de Orígenes fuesen posteriormente condenadas por heterodoxas, nos dice algo sólo del difícil /133 camino por el que la Iglesia llegó al equilibrio teológico de la ortodoxia dogmática. Hay en Orígenes muchas formulaciones que desde el punto de vista de esa orto-

doxia son confusas, y, más dignamente, erróneas; pero esa confusión que puede ser error ya no tiene que ver con el informe pseudorracionalismo gnóstico, sino que abren un camino argumental discutible, discriminable, criticable, pero también imprescindible para la precisión racional del dogma.

Con los Padres capadocios y los grandes concilios de Nicea, Éfeso y Constantinopla, la fe cristiana alcanza un equilibrio teológico como final de un camino inicialmente origenista. Si es cierto que a la luz de lo logrado en esa cima teológica ciertas doctrinas de Orígenes son inasumibles, no lo es menos que metodológicamente el ascenso a esa cima se logra por el camino que él abrió.

2. La síntesis fallida de paideia griega y praxis cristiana

La historia intelectual del cristianismo en la antigüedad no termina con la edad de oro de la patrística oriental de inspiración clementina y origenista. Al menos no del todo, porque sí lo hace, y por suerte, en lo que se refiere a su formulación dogmática esencial. Sin embargo, queda abierta la cuestión de sensibilidades ascéticas, del carácter antropológico, existencial, moral en definitiva, del cristianismo: su valoración de la historia, del curso de los acontecimientos, y de lo que en medio de ellos debe considerarse virtuoso. Y a mi entender, en este sentido hemos de concluir: ¡por desgracia! Porque el cristianismo entra en la Edad Media dogmáticamente centrado, y moralmente escorado a favor de una religiosidad cínico-helenista de cuyo fascinante nihilismo pesimista la patrística no consigue liberarse.

Hay muchos factores que impulsan a la Iglesia en esta dirección. Ya nos hemos referido a su original conflicto con el Estado, que quiere decir, con los poderes históricos que insisten en una autodivinización que, esta vez desde la tradición judaica que no helenista, necesariamente tiene que ser percibido como sacrílego. Cuenta la Escritura cómo el Pueblo de Israel, cuando consigue sentar pie en la tierra prometida, pide a Yahvé que le dé un rey, para estar unido y ser poderoso como sus vecinos; y cómo Yahvé Dios se niega, diciéndole que /134 es el pueblo de su elección que no debe reconocer a otro Señor que a Él. Su ley no

es la de ningún hombre, sino la ley de Dios, reflejo de la alianza del pueblo con un poder que trasciende toda historia. Y en efecto, éste es un rasgo característico de la historia del pueblo judío, único ejemplo de una cultura capaz de mantener su integridad, no sólo sin Estado, sino en marcos estatales diversos, extraños y hostiles: desde Egipto al III Reich pasando por Babilonia, los reinos postalejandrinos, el imperio romano, los reinos bárbaros medievales, califatos árabes, democracias europeas o repúblicas americanas. Esto tiene ventajas antropológicas. Una dé ellas es que el pueblo judío ha estado esencialmente ligado a la historia de la libertad. Porque todo poder terrenal le es extraño y algo con lo que no puede identificarse, el judío mantiene su identidad en un ámbito exento políticamente (en la medida de lo posible), y tiende hacia una legalidad que tiene que ser libremente asumida, porque no puede contar con policía alguna que la imponga. De ahí su contribución al desarrollo de la cultura comercial y burguesa europea, impregnada de un sentido de lo correcto en el que la infracción de la ley, de los contratos libremente asumidos, no tiene muchas veces más sanción que el *que se sepa,* y donde la honradez se convierte, como público reconocimiento del comerciante que cumple, en el principal valor de convivencia. El judío tiende también a ser cosmopolita, pero ahora en un sentido que pone de manifiesto los costes negativos de su opción histórica: no porque asuma una actitud universalista y se sienta hermano de todos los hombres, sino porque está desarraigado de todos los marcos políticos y no se siente, ni le dejan ser, conciudadano de nadie. De ahí que su punto de referencia sea transhistórico, la alianza con Yahvé; por más que su ideal utópico lo espere en la historia como restauración de la independencia de su pueblo en las colinas de una Jerusalén, medio celestial, por patria futura de sus hijos, medio terrestre, por suelo que cubre a sus padres.

La moral helenística: el estoicismo

Los cristianos, como veíamos, recogen este sentido transpolítico de la existencia, propio del Pueblo de Israel, pero común también al vasto /135 proletariado helenístico, que habiendo emigrado o habiendo sido arrancado de su ciudad o ambiente, no se siente ciudadano. No se trata de la plebe romana de tiempos republicanos, que aún tenía sus tribunos y comicios,

sino del aluvión que termina poblando la urbe y todos los puertos del imperio, sin que hasta tiempos muy tardíos se le reconozca ciudadanía alguna. Son las *gentes,* los gentiles, sometidos a una ley que impone deberes sin reconocer derechos, o sólo los escasos que los pretores reconocen a los apatridas que, poco a poco, van llenando un *Mare Nostrum* que termina por no ser de nadie. Es en este marco demográfico en el que poco a poco se va desarrollando un ideal ecuménico de humanidad, cuya característica diferencial, la raíz de su naturaleza, no es pertenecer a tal comunidad, o hablar cualquiera de los lenguajes del mundo conocido, sino hablar en absoluto, probablemente *koiné,* griego de puertos y de ningún sitio, sin héroes ni literatura, sin mitos, pero lenguaje al fin y al cabo, en el que todos se expresan y pueden entenderse, y reconocerse unos a otros, esclavos o libres, ricos o pobres, romanos, sirios o griegos, como personas, como actores de un juego universal de comunicación, es decir, dotados de eso que se llamará en latín *ratio.* De un modo inédito entonces, y sólo parcialmente recuperado después tras la quiebra de esa cultura helenística, el hombre comienza a entenderse a sí mismo como humano y a situarse en la patria de una universal racionalidad. Son los estoicos los filósofos que toman nota de esta circunstancia demográfica, los que desarrollan en consecuencia la idea de una humanidad ecuménica regida por una racionalidad universal. Y el fruto de su perspicacia es que, en parte importante por ello, se convierten en la filosofía vigente por todo el imperio, asumida por esas clases emergentes: libertos cultos, comerciantes y militares ilustrados, funcionarios, etc., que son precisamente los que cohesionan económica y administrativamente la *oecumene* mediterránea.

Igual perspicacia y, *mutatis mutandis,* parecido éxito tuvo el cristianismo, movido por el soplo del Espíritu o —lo que bien podría ser lo mismo— por la clarividencia de Pablo de Tarso. El mundo helenístico era un inmenso latir de anhelos apátridas a la espera de una redención que se presentase como universal. Se ha dicho que en tiempos de Jesucristo el pueblo judío esperaba ansioso la inminente llegada del Mesías. Pues bien, faltaba sólo ampliar el marco, ser capaz de asumir /136 la dimensión ecuménica que el helenismo y el imperio ya de por sí implicaban, para darse cuenta de que la espera era universal. Y san

Pablo no dejó pasar la oportunidad. Inspiración del Espíritu la tenía también Santiago el Menor, y era hermano y pariente del Señor; pero nunca fue más que el apóstol de la comunidad cristiana de Jerusalén, y un nacionalista judío. Pablo de Tarso tuvo además genio, o fue inspirado para darse cuenta de que había llegado la hora, no de restablecer el reino de David, sino de proclamar el sentido universal de la filiación divina, «de suerte que ya no sois extranjeros y huéspedes, sino que sois ciudadanos de los santos y familiares de Dios» (*Ef*. 2, 19). Y esto, por lo demás, era más fácil de entender para el mundo helenístico que para los judíos.

Sin embargo, es cierto, por otra parte, que quizás en sentido similar al de los judíos, la idea de una ciudadanía universal tenía en la tradición histórica una connotación negativa, que en el caso de los cínicos tenía que ver con el desarraigo, con una libertad que se entiende como liberación del deseo, como *autarquía* o autosuficiencia de aquel que en nada depende de nadie, porque nada considera bueno que esté fuera de sí mismo. Y los estoicos, de un modo menos radical, dulcificado ciertamente por la recepción de Aristóteles, continúan esta tradición cínica. El hombre, dicen, está sujeto a la ley universal divina que se expresa en la naturaleza y que representa un poder que gobierna el mundo, y al que estamos sujetos por encima de toda autoridad terrena, mera expresión de esa racionalidad universal. El hombre, pues, no debe obediencia más que a la razón que rige el mundo y que determina su destino. De este modo, al enmarcar al hombre en una ciudadanía universal regida por una ley natural de la que cada uno es intérprete según su razón, el estoicismo representa un rechazo de la convención y la orgullosa emergencia del individuo como único poder soberano; eso sí, con tal de que sea conforme con el *Hegemonikon,* con el poder universal que rige el curso de la naturaleza. Por primera vez el hombre se sitúa sólo, por encima de la *republica,* ante un destino que es sólo suyo.

No es por tanto extraño que el cristianismo se sintiese desde muy pronto en la cercanía intelectual del estoicismo, y que se interpretase a sí mismo desde esta tradición cínica del desprecio de lo convenido, del placer, del poder y la riqueza. Es cierto que hay en el cristianismo primitivo un sentido muy acusado de la comunidad, heredado de la tradi- /137 ción judaica y

acentuado por la doctrina paulina del cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia. Pero no lo es menos, y con el tiempo lo va siendo más, que todo el sentido de la vida sacramental, intensamente comunitario, culmina en el encuentro personal del hombre con la divinidad, en una revitalización que tiene lugar mediante la identificación en el amor con la persona de Jesucristo. Este individualismo tiene que ver con una radical transformación del sentido del pecado, que deja de ser, como en la historia de Israel, una culpa colectiva, y se convierte en un acto que afecta, como pecado original, al origen mismo de la identidad personal, y como pecado así llamado personal, a aquello de lo que uno es responsable como agente libre. Desde ambos, la conversión es un acto que enfrenta al individuo con el juicio de Dios, ciertamente administrado sacramentalmente por la Iglesia, pero de forma tal que es el individuo el que protagoniza radicalmente el hecho religioso.

También en esto el cristianismo toca una cuerda que tenía que resonar ampliamente en el alma helenística, ante esa muchedumbre de desarraigados portuarios que desde hacía tiempo nada sabían de patria y familia y que ante el cosmos y la *polis* se sienten *solos, individuos* perdidos en medio de la muchedumbre. Y a esos desarraigados le ofrece un paraíso al que volver, un cielo que es Patria, donde habita el Padre común de todos los hombres, y en el que, por la resurrección de Jesucristo, todos tienen un sitio guardado al que pueden volver como a su casa.

El resentimiento

Sólo que al tocar esa cuerda el cristianismo corre ahora serio peligro de que lo que resuene le sea más extraño de lo que parece en un primer momento. Nietzsche, como es sabido, entiende que la esencia del cristianismo está en el resentimiento, en la envidia de los débiles contra los fuertes, que precisamente invierte el sentido de lo virtuoso, de modo que la *areté* deja de ser el dominio y control de sí mismo para potenciar la acción vital y se convierte ella misma en consagración de la incapacidad. Virtuoso ya no es entonces el que corre más, lanza más lejos, llega más alto; el que vence en la batalla y es capaz de bellos discursos; el que merece el reconocimiento de sus ciudadanos en la forma /138 de fama y riquezas. Antes bien,

todo eso es declarado vicioso y se entiende la verdadera virtud precisamente como renuncia a eso que enriquece y potencia la vida. En esta inversión de la moralidad el santo como ideal sobrenatural deja de ser un arquetipo de humanidad y se convierte en el paradigma de su aniquilamiento, en el que se consagra ese odio a todo lo fuerte y hermoso que se hace característico de la nueva moral.

Frente a Nietzsche el cristianismo tiene que plantear una defensa que vaya más allá de decir que la moral cristiana nada tiene que ver con la moral del resentimiento que Nietzsche describe. Porque, por más que «esencialmente» sea así, históricamente tiene que ver, y mucho. Veamos un ejemplo. Cuando a Jesucristo le preguntan los discípulos de Juan el Bautista si es el Mesías, el que ha de venir a salvar al pueblo de Israel, Jesús da una curiosa respuesta sobre cuyo sentido puede que se haya reflexionado poco. Para situarla hay que entender que el Bautista era probablemente un esenio y como tal hacía una interpretación de la espiritualidad mesiánica en nada conforme con el naturalismo tradicional del pueblo judío, que medía la bendición de Dios por el número de hijos y cabezas de ganado; esto es, que entendía la redención como algo en absoluto disconforme con los anhelos naturales del hombre. Frente a ello los esenios entienden la religiosidad como *otra* vida, regida por principios contrarios a la vida natural de los hombres. Por todo ello no deja de tener un punto irónico y polémico la respuesta que les da Jesucristo cuando les dice como respuesta: «Id y decidle a Juan lo que habéis visto y oído (su mesianismo no es, pues, 'espiritual', sino empíricamente constatable): los ciegos ven, los cojos andan, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Nueva» (*Mt.,* 11, 4-5). Bien parece entonces que Jesucristo entiende su misión mesiánica, ciertamente sobrenatural (y de ahí el carácter milagroso de la salvación en cada caso), como continuidad de anhelos naturales; es más, precisamente como superación de los límites que la naturaleza representa para sí misma. Veamos a continuación el caso de las Bienaventuranzas en el Sermón de la Montaña y obsérvese la perversa inversión que comúnmente la moral ha hecho de su sentido. Jesucristo llama, por ejemplo, bienaventurados a los que pasan hambre —situación nada extraña en el vasto Mediterráneo helenístico— porque, dice, ellos serán hartos. Esa es

la promesa de una redención que /139 él puede prometer y que para Él que tiene hambre es tan fácil de imaginar como el pan que falta. El Dios prometido es el que sacia, el que libera, el que sana, el que consuela. Y sin embargo, la tradición moral cristiana ha llegado a invertir el sentido de estas bienaventuranzas, como si olvidase la segunda parte de cada una, que es donde se sitúa la bendición mesiánica, y entendiese que el verdadero encuentro con la redención se sitúa en la primera parte; al final resultan ser bienaventurados los que sufren, los que lloran, los perseguidos, etc. Por esta inversión los cristianos llegaron a entender todo el catálogo de las desgracias como signo especial de predilección de una divinidad que, en contra de toda la tradición del poder benevolente, bendecía, no con gracias, sino eso, con desgracias. De este modo el sufrimiento se convirtió en signo de predilección divina, como anticipo negativo de un paraíso del que, hasta que no llegásemos a él tras la muerte, estamos expulsados.

¿De dónde viene esta inversión? Es cierto que esta pregunta requiere un estudio que está esencialmente fuera de nuestro alcance. Aquí sólo puedo formular hipótesis en la siguiente línea: de igual modo como el cristianismo en su primera difusión se sitúa en un marco cultural definido por el mundo gnóstico, de forma, sin embargo, que supera la tentación de dejarse interpretar desde las claves teóricas de ese marco; así la praxis de las comunidades cristianas primitivas se sitúan sociológica y culturalmente en un contexto cínico-estoico del que se liberan con mucho menos vigor que en el caso del gnosticismo. Mientras que la dogmática cristiana se desarrolla en el progresivo distanciamiento del misticismo teórico gnóstico y en el paralelo acercamiento a la gran tradición filosófica griega; la interpretación de su propia praxis de vida en la forma de reflexión moral no logra superar, al menos no del todo, el paradigma cínico-diogenista del desprecio del mundo, del resentimiento en definitiva. Y por eso la moral cristiana desarrolla su reflexión teórica lejos de los paradigmas de la ética clásica. Mientras que la teología incorpora perfectamente el ideal de racionalidad propio de la tradición filosófica; la moral cristiana, influida por el contorno cínico del helenismo, no logra armonizar su ideal mesiánico con el ideal de humanidad que la tradición filosófica había logrado cuajar. Se entenderá mejor el problema, al me-

nos en su alcance histórico, si consideramos que cuando en el siglo XV, primero, y en la tardía /140 Ilustración prerrevolucionaria después, la conciencia europea recupere ese ideal clásico de humanidad, lo hará en el modo de un conflicto más o menos larvado con los paradigmas morales cristianos. La síntesis que Clemente de Alejandría y Orígenes hicieron en el orden teológico quedó pendiente en el orden moral. Y esta es una de las grandes tragedias de la historia cultural de Occidente.

El resultado fue un desequilibrio moral del cristianismo a favor del rigorismo, en virtud del cual tiende a interpretarse como pecado las tendencias naturales de la voluntad, las pasiones. Es cierto que en el mundo clásico esas pasiones son con frecuencia causas del mal; pero no en absoluto, sino en cuanto que si no son controladas por las virtudes, por la valentía, la templanza, la justicia, y especialmente por la prudencia; es decir, si no están sometidas a la ley de la razón que determina los fines, genéricos y concretos, del ser humano, esas pasiones se convierten en fuerzas irracionales que apartan el impulso vital de la realización de esos fines. Y así, cuando cada una busca, en la inmediatez del acto que propician, su propia satisfacción, para el conjunto de la existencia se convierten en causa de la desgracia. Pero que de este modo las pasiones, como toda fuerza, sean peligrosas no quiere en absoluto decir que sean malas de suyo; antes bien, como amor, repulsión, temor, deseo, ambición, etc., constituyen el impulso que, si están bien orientadas por la prudencia al fin último del individuo, conduce al ser humano a la realización de ese fin y a la felicidad que le es posible. Por el contrario, para la heterodoxia ética de las así llamadas escuelas socráticas cínicas, para los estoicos, pero incluso para los epicúreos en el ideal de la *ataraxia,* el deseo es algo cuya raíz debe ser aniquilada en nosotros; de modo que el ideal de felicidad deja de estar en la realización en el hombre de sus mejores potencias, y se sitúa en la impasibilidad y la *autarquía,* por la que el hombre renuncia de antemano a todo lo que desde fuera pudiese mover su deseo de plenitud, de una plenitud que tiene que suponer en sí mismo como aquel que nada ni de nadie necesita. «—¡Oh hombre de bien!, ¿de qué país eres?—De todo país. —¿Qué quieres decir con ello? —Que soy ciudadano del mundo (...). Como Hércules, hago la guerra a los placeres, y... por mi propia cuenta me he librado del oficio

de purgar la vida humana (...). Yo soy el libertador de los hombres, el médico de sus pasiones; en suma, soy el profeta de la franqueza y de la verdad (...). Si te tomo como discípu- /141 lo, te despojo de la molicie, y te encierro en la pobreza y en este manto. Te obligaré a fatigarte, a cansarte, a dormir en la tierra, a beber agua, nutrirte de cualquier alimento, tal y como lo ofrezca la ocasión. Si tienes riquezas y quieres escucharme, las arrojarás ai mar. No te preocuparás de tu esposa, de los hijos, ni de la patria; no serán ya nada para ti» (Luciano, *Vitar. Auctio,* 7, 11. Citado por R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*).

Hasta qué punto este ideal alternativo es extraño a la *paideia* clásica se ve en muchas cosas. Por ejemplo en la despolitización (hoy diríamos mejor: desocialización) del ideal de virtud. Para el hombre clásico (y en general para todos los hombres de sanos instintos morales) la virtud está indisolublemente ligada al honor. Ser bueno, no es algo que cada cual logre para sí, sino que esa bondad tiene lugar en el contexto de *polis y* requiere por ello el reconocimiento de nuestros congéneres en la forma de honor y fama, y también, por qué no, de riqueza, con la que podemos movilizar a nuestro favor los recursos de esa sociedad, del mismo modo, y en eso consiste la virtud, como hemos movilizado nosotros en favor de la comunidad nuestros esfuerzos. Posiblemente tenga que ver con la despolitización del marco social helenístico, esto es, con que la comunidad política pasase de ser un ámbito abarcable de reconocímiento para convertirse en un ámbito legal abstracto frente al que el individuo ya nada vale, el que fama, honor y riqueza se convirtiesen en valores casuales que perdieron todo enlace con la idea de virtud. Dicho de otra forma, para el hombre helenístico, material humano de aluvión en los puertos del *Mare Nostrum,* la idea de virtud se fue individualizando a la vez que perdía su sentido social. Virtuoso ya no era el hombre ante la *polis,* sino si acaso, sólo ante el prójimo inmediato, y en último término ante sí mismo. O ante Dios. Porque el cristianismo vino a aportar el marco perfecto para esa absolutización de la bondad individualista. Dios y el Juicio final contribuyen a la sacralización del ideal cínico de *autarquía,* de ésa autosuficiencia moral que le permite al virtuoso el desprecio de fama, honores, riquezas y en general de todos los bienes temporales que en el marco de

la *paideia* clásica eran el reflejo adecuado de la virtud; cuando ahora la virtud consiste en despreciarlos.

Otra rasgo en el que se ve lo extraño de este ideal moral, es la circunstancia transhistórica de que donde realmente ha arraigado es en las /142 sabidurías orientales, muy especialmente en la figura del *faquir,* por ejemplo. La autosuficiencia moral tiene así el carácter de lo extramundano y lo extemporáneo; extravagante, respecto del curso natural de las cosas. Y el autodominio se muestra en la negación de los apetitos naturales, incluso en la afirmación de sí mediante la negación de aquello que nos une materialmente con el mundo, que es el cuerpo. El ayuno se convierte en la expresión adecuada de la libertad.

El paradigma monástico

Es indudable que este ideal cínico contribuye en los primeros siglos de la era cristiana al desarrollo del gran paradigma moral, tan extraño al ideal clásico, que fue el monacato, a partir de los eremitas y padres del desierto. No deja de ser curioso que el ámbito de encuentro con Dios sea la soledad. Porque por más que a nuestra sensibilidad cristiana le pueda parecer natural que sólo en la soledad, en el recogimiento, se pueda abrir la intimidad al influjo de lo sagrado, sin embargo es más cierto que en todas las culturas, incluida también la cristiana, lo sagrado forma parte preeminente del ámbito público e incluso civil, es decir, político, en el sentido clásico del término. Los dioses lo son de las ciudades; y el encuentro con ellos tiene lugar en las fiestas, que constituyen también para la sociedad ocasión de encuentro consigo misma: vuelven emigrantes, se encuentra uno con parientes lejanos, se hacen negocios, campaña política, etc. Sacar a la religión del dominio público fue un acto muy curioso del cristianismo, al que sin duda contribuyó el que ese ámbito estaba ocupado por los cultos paganos de una forma que terminó siendo muy conflictiva. De todas formas, las cosas tienen su historia, que lastra; la vuelta del cristianismo al ámbito civil ha sido, desde esos primeros siglos, siempre problemática; y el ideal de santidad desligado del orden social, que aparece una y otra vez ligado a paradigmas extravagantes de estilitas, eremitas, monjes, vírgenes, mendicantes, y misioneros *in partibus infidelium,* contribuyeron a hacer de «el siglo» el contraparadigma profano de lo sacro. Con grave daño, tanto

para unas estructuras temporales (de nuevo honores y riquezas) con las que la Iglesia una y otra vez «contemporizaba» sólo pecaminosamente y perdiendo su pureza «evangélica»; como para la /143 misma espiritualidad religiosa, que exigía para su plenitud la negación de todo lo que en el ámbito público y civil constituía un ideal moral (por ejemplo el ideal caballeresco, o el honor de los comerciantes, o la probidad de los funcionarios; y por supuesto las virtudes de padres, madres e hijos de familia) que mantenía su vigencia por así decir paralela (y sólo hasta cierto punto de segundo orden). El cristianismo sufrió así una grave escisión en sus paradigmas morales, ya que la santidad se podía buscar sólo a costa de la invalidez social, cuando no de «estar muerto para el mundo».

Como ya se ha dicho, las persecuciones no contribuyeron precisamente a que las comunidades cristianas lograran ese equilibrio moral, esa síntesis, entre mesianismo *y paideia* clásica que sí se logró en la teología. De hecho las persecuciones ofrecen el marco adecuado para esa radicalización rigorista y antivitalista del mensaje cristiano que venimos ofreciendo. Sólo tras la muerte nos espera el Redentor. Y así llega a ser el martirio el «colmo» sacramental: frente al camino fácil del bautismo del agua, la gracia verdadera está tras el áspero trance de la renuncia total: es el bautismo de sangre. La teología del martirio, a mi entender, tiene poco que ver con la apoteosis nihilista que las persecuciones contribuyeron a propagar. Una vez más nos hemos de referir aquí a la noción protocristiana de testimonio. El cristiano, por la fe y los sacramentos, encarna la vida misma de Cristo; y su primera responsabilidad es la manifestación de esa vida sobrenatural que, en medio del mundo, sirve a la proclamación de la Buena Nueva. A cambio de haberles abierto con su sacrificio las puertas del cielo, y de salir valedor de sus fieles ante el tribunal del Padre, Jesucristo espera de ellos que den testimonio de Él en su ámbito propio que es la asamblea de los hombres. El cristiano recibe, pues, con la gracia del bautismo la misión apostólica de confesar, proclamar y propagar su fe. Por eso el peor de los pecados, el que anula radicalmente el compromiso redentor, es la negación de Dios ante los tribunales del César. De ahí la radical prohibición de sacrificar a los ídolos; o, lo que es lo mismo, de reconocer la divinidad del emperador. Y al revés: de ahí que arrostrando las

penas del martirio, el cristiano dé de su fe el más alto testimonio. Pero entonces, los mártires son los testigos de la fe y la prenda, no de una condenación nihilista de la vida, sino de una esperanza que afirma la vida como resurrección, esto es, más allá de su último límite que es la muerte. /144

3. *El ideal moral clásico*

La literatura cristiana acerca del martirio, como tantas cosas en el cristianismo primitivo, es ambigua. Abundan las exaltaciones populistas que reflejan el entusiasmo nihilista subyacente. Las encontramos en las exhortaciones al martirio provocado; en la rencorosa polémica contra la penitencia de los *lapsi,* de los apóstatas circunstanciales, etc. En el califato de Córdoba, por ejemplo, relativamente tolerante con la población mozárabe que mantenía el culto cristiano, llegaron a ser un molesto problema de orden público los cristianos que blasfemaban de Alá para lograr así ser condenados a muerte. Y Teresa de Jesús debió recibir de niña una educación desde la que tenía sentido echarse al camino con su hermano pequeño, a tierra de moros a que les cortaran la cabeza. Pero no es menos cierto que en los pronunciamientos de la autoridad reinaba el sentido común, y no se puede acusar a los pastores de fomentar la exaltación del martirio voluntario. Por más que un Tertuliano, por ejemplo, sea sospechoso de ello. Antes bien, entre muchos escritores eclesiásticos no falta la intención de interpretar la exigencia del martirio desde los cánones de la *areté* clásica.

Valentía clásica y ascética cristiana

En una cultura como la grecorromana donde primitivamente el ciudadano era fundamentalmente aquel que podía financiarse un equipo de guerra, los modelos antropológicos vienen dados por las gestas de los héroes y los hechos de armas. Y una de las virtudes centrales de la *paideia* era la valentía como parte de la fortaleza. Es la virtud militar por excelencia. La valentía, según Aristóteles —y no pretende ser en absoluto original sino que recoge un tópico homérico— es la disposición a asumir lesiones físicas e incluso la muerte por realizar el bien. Se supone en este planteamiento que el bien propio de la vida no es algo inmediatamente dado con ella, sino efectivamente como

un fin o plenitud por realizar, algo que se busca más allá de las condiciones fácticas de la vida misma. Por eso, vivir es un esfuerzo por realizar fines, proyectos, diríamos hoy, que llevan la vida a sus límites, incluso más allá de ellos, porque los clásicos enten- /145 dían muy bien que los fines de la vida eran en sí mismos sobrehumanos. Por eso, el fin logrado, tiene el sentido de lo extraordinario, de una constante autosuperación que hace al hombre rozar los dominios de lo divino. De ahí que a los vencedores en los certámenes poéticos y deportivos se les coronase de laurel, que era símbolo de lo sagrado. Y de ahí que esos certámenes deportivos tuviesen el nombre de Olimpiadas, y sirviesen, como hitos en los que el tiempo rozaba la eternidad, para medir el calendario y fijar el curso de las edades. De ahí que en Roma a los generales se les concediese el honor del triunfo, que era llegar a las puertas del cielo, también coronados de laurel. Y de ahí, en definitiva, que todos los que de este modo, más allá de los límites de la vida ordinaria, alcanzasen en sus vidas el logro de la victoria, se vistiesen del último atributo de la divinidad, que es la gloria.

En este contexto de las grandes gestas con el que soñaba todo joven griego o romano, la *paideia* clásica incorpora un fuerte sentido de la negatividad, que se refleja en los ideales gimnásticos-militares de la ascesis y la disciplina. Porque el bien más noble de la vida, su plenitud gloriosa, no está dado inmediatamente en ella, su logro exige esfuerzo y negación del bien inmediato, con vistas a la realización de lo mejor. Sólo de este esfuerzo resulta, en consecuencia, el *mérito,* que es el bien libre y esforzadamente querido por la acción.

Por lo demás, parece claro que los grandes logros están más allá de los últimos límites, y el último de todos es la muerte. Más allá, pues, de la muerte está el valor de una vida que quiere ser digna, señorial y libre. De un modo confuso, poético, pero suficiente para justificar la elemental virtud ciudadana de la valentía, griegos y romanos intuyen que más allá de la muerte está la inmortalidad, y que exponerse a la posibilidad real de morir a fin de realizar lo mejor, es la forma humana de lograr, más allá de nosotros mismos, lo que en los dioses se da por naturaleza. La vida gloriosa es la forma del hombre que eligió por compañera la muerte.

En el mundo helenístico, extendido hacia los trópicos, las palmas, que secas mantienen toda la fuerza de su poder de adornar, asumen la misma función que los laureles áticos. Por eso el pueblo de Jerusalén saluda a Jesús con palmas, al recibirlo como el enviado de Dios. Y los primeros cristianos pronto adornaron a sus mártires con la dignidad de /146 las palmas; a la vez que sobre sus tumbas, testimonios lapidarios de su esperanza, celebraban el banquete eucarístico, memoria viva y real de Jesucristo y prenda de la futura resurrección. Y no faltan los símiles militares, en los que ya san Pablo acude a un tópico de la *paideia* clásica, para caracterizar una vida cristiana que en su esfuerzo por lo mejor asume la posibilidad de lo peor; y no por un nihilista amor a la muerte, sino movida por el afán de la glorificación de sí misma.

Otro tanto podríamos decir de la clásica virtud de la moderación y la templanza. Templar es la técnica con la que los antiguos, mezclando el hierro con el carbón, laminándolo a golpes y sumergiendo en el agua los ardores del rojo vivo, lo convertían en acero, en material de arados y espadas. Mientras la valentía supera el límite de una vez, la templanza tiene la misma estructura, pero el límite de lo dado se supera en el tedioso ejercicio de renunciar múltiples veces a la inmediata y pequeña satisfacción a fin de lograr pequeñas victorias, en las que poco a poco el hombre realiza la medida y equilibrio de su forma propia. Su premio es algo también propio de los dioses: la agilidad, la capacidad de no estar gravados por la masa. Concretamente la templanza o moderación es en la *paideia* una virtud corporal. Y no está de más que reflexionemos aquí más ampliamente sobre el sentido griego de lo corporal que, quizás sorprendentemente, es en sumo grado espiritual e inmaterial.

El cuerpo en Grecia

El cuerpo es en Grecia la máxima expresión de la forma. Volvamos a Aristóteles y a su noción de organismo. La forma es en el viviente su misma actividad vital, capaz de integrar en sí el medio del que se sustenta. Asíveíamos que es como se produce el proceso de crecimiento, que es un proceso de *incorporación,* en virtud del cual lo diferente, organizado y transformado, se hace expresión sensible de la actividad formal. Y eso es un cuerpo, la expresión sensible de la forma: el despliegue mate-

rial de lo que tiene en esa forma su principio substancial. El hombre, por ejemplo, no es un cuerpo, pero su substancia, que integra e incorpora lo diferente, es esencialmente corporal, en tanto que se muestra en la materia que transforma. Por eso, el griego, cuando tiene /147 que representar la humanidad como forma de ser, lo hace de la única manera en que una forma es representable, a saber, corporalmente (no como cuerpo). Y por eso, cuando los griegos vieron el Doríforo de Policleto, lo que contemplaron en él, no fue un muchacho limpiándose la grasa tras los juegos gimnásticos, sino un paradigma de humanidad, un *canon,* la medida adecuada de una forma de ser.

Decimos en castellano que la cara es el espejo del alma. Evidentemente queremos decir que el rostro es significativo, el «fuera» que remite como signo a un «dentro», a una interioridad que en el rostro se abre y expresa; es decir, el rostro es lenguaje, *logos.* Para los griegos esta expresividad no se limita al rostro. Mejor dicho, atienden a una expresión diferente. El rostro expresa un carácter, una subjetividad constituida en la diferencia. El cuerpo en su conjunto, y menos el rostro, expresa por el contrario una forma de ser específica, es decir, una esencia, que es para Aristóteles la forma de ser, no esto o aquello, Sócrates o Calías, sino en absoluto; y esa forma substancial es un paradigma común. Por ello, si en el rostro se expresa el hombre en cuanto individuo, en el cuerpo se significa la esencia. Por eso es el Doríforo expresión de humanidad, su medida lógica; manifestación del sentido del hombre en cuanto tal.

Es en este sentido en el que me atrevo a decir que el cuerpo griego clásico es inmaterial. Inmaterialidad que, por cierto, y es un tópico de la crítica del arte, se va perdiendo en el curso del posterior arte helenístico, en el que las representaciones pierden equilibrio y remiten a lo particular; en las contorsiones del Laoconte; en este concreto galo herido, en el niño que se arranca una espina, y por supuesto, en el retrato romano. Pero en el culmen de sus grandes clásicos la escultura griega es representación de ideas; y entonces, era solamente lógico que se constituyese, precisamente en su representación del cuerpo humano, en medio adecuado para la expresión de la divinidad.

No hicieron justicia los primeros cristianos a los griegos cuando entendieron su religión como idolatría. El ídolo no es lógico, no es lenguaje, signo que remite a algo, sino presencia

bruta de lo sagrado. Por eso los ídolos tienden a ser cosas ó animales; algo, más que misterioso, oscuro e incluso opaco. No digo yo que no hubiese elementos idolátricos en la religiosidad griega; pues la idolatría, incluso en el cristianismo, es una tentación que siempre acompaña a las religiones que no /148 renuncian a la representación de lo divino. Pero las representaciones griegas tienen en su carácter abstracto la garantía de su sentido lógico y no material. Los dioses son para los griegos espíritu; y por ello su forma propia es aquella en la que el hombre puede reconocer lo espiritual, a saber, el cuerpo humano perfecto que expresa su ideal.

Dice Platón en el *Fedro* que la belleza, siendo una idea, es la más sensible de ellas, y que por eso es la que primero despierta nuestro interés por lo ideal, moviendo el deseo, el *eros,* primariamente ligado a lo sensible, a elevarse hacia la contemplación de las cosas perfectas y divinas. Hegel, siguiendo en lo esencial este planteamiento platónico, que él hereda de los románticos de Jena, dice de modo más preciso que la belleza es la representación sensible de la idea: lo abstracto en su despliegue concreto. Dicho ahora en términos aristotélicos, ese despliegue concreto, material y sensible, de la formalidad substancial, es el cuerpo. Y entonces, sintetizando, podemos decir que la belleza es la determinación propia de los cuerpos, en la medida en que en su diferencialidad material se muestra la identidad de la substancia; es decir, en la medida en que los cuerpos son *lógicos,* múltiple despliegue de lo uno. Por mucho que queramos, pues, hablar de la belleza espiritual, propiamente bello no es el alma, sino el cuerpo.

Esta es la gran intuición del arte griego, a saber, que el bello aparecer del espíritu es un cuerpo perfecto. Pero hay más cosas. Ese aparecer o desvelamiento es lo que ellos llaman *aletheia* y nosotros verdad, que ulteriormente hemos definido como adecuación de la cosa con su manifestación, especialmente lógica o lingüística. Luego podemos dar un paso más en nuestra síntesis, a saber, que los bellos cuerpos, precisamente en la medida en que en su belleza son lógicamente significativos y símbolo del espíritu, son *en sí mismos* verdaderos.

La insuficiencia del *pulchrum* escolástico

Aristóteles no parece haber sido un alma especialmente sensible a las bellas artes. Es Platón el que intuye esto y, de forma balbuciente, diseña un camino dialéctico de ascenso desde la belleza corporal, mediante la crítica de su necesaria insuficiencia (ningún cuerpo puede representar plenamente la idea; lo que quiere decir que nin- /149 guno es plenamente bello), al deseo de lo ideal *(filosofía).* Este camino lo podría haber precisado Aristóteles, pero no lo hizo. Y la filosofía escolástica se empeñó en bloquearlo, al suponer, movida por el recelo a lo corporal común al desarrollo de la filosofía cristiana, que el *pulchrum* es una determinación trascendental del ser y que por tanto pertenece en plenitud al Acto puro, como una especie de *splendor veri,* una inefable claridad luminosa que acompaña la auto-presencia de lo perfecto. No discuto que esto sea, por decirlo en términos kantianos, regulativamente sostenible, en el sentido en que Dios sería ciertamente el principio de toda belleza. En términos escolásticos diríamos que Dios es bello por analogía; sólo que en este caso, el *analogatum princeps,* lo bello por antonomasia, no sería Dios. Por la sencilla razón de que, como bien ve Platón, la idea de una belleza perfecta es —digámoslo en latín, ya que hablamos de los escolásticos— una *contradictio in terminis.* Y es que la belleza requiere un cierto *décalage* material, en virtud del cual esa belleza es una propiedad de lo imperfecto, ciertamente no en cuanto tal, sino en cuanto imperfecta y materialmente manifiesta la plenitud y perfección de lo ideal. Tendríamos que decir que Dios ciertamente es bello, pero que esa belleza de Dios... está en el mundo como esplendor de su origen, como la trascendencia en la que lo físico remite a su principio. La belleza, siempre limitada o relativa, es aquello por lo que lo corporal se parece a Dios; es la manifestación corporal de la gloria de Dios.

Toda belleza necesita de un espejo. Uno puede estar convencido de tener razón, de que dos y dos son cuatro, aunque el mundo entero le diga que son cinco. El convencimiento es acto del «yo pienso en absoluto que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones objetivas» (Kant). Pero uno no puede convencerse a sí mismo de una belleza que precisa de la admiración y el reconocimiento de lo distinto; necesita que alguien le diga lo hermoso que es, porque la belleza de cada

cual está fuera, en la exterioridad perceptible. Estar convencido de la propia belleza es siempre un error, eso que llamamos ser un *creído.* Porque sólo saliendo de sí descubre la substancia su hermosura. La hermosa reina necesita de un espejo mágico; Narciso del reflejo del agua. Y por eso, toda belleza necesita *lucirse;* de pantallas, fiestas y revistas, en ese mundo de lo que en Hollywood se llama *glamour,* que no es /150 otra cosa que el mundo de lo *espléndido.* Y porque la belleza es algo que pertenece a la substancia, no en sí misma, sino en exterioridad corporal, por eso tiene siempre algo de trágico. Al final, lo que dice el espejo mágico es que la más bella es *otra,* Blancanieves; y Narciso termina ahogándose en el agua que refleja su hermosura. Y qué no decir de las falsedades, afeites y decadencias insufribles del mundo de las estrellas: la belleza, por ser lo que nada es *en sí,* tiene también algo de engañoso.

Sólo quiero explorar tesis metafísicas y lo dejo apuntado como pregunta: la tradición cristiana ha dicho siempre que en su infinita autosuficiencia Dios no *necesita* crear el mundo; y sin embargo también reconoce que esta creación supone la reproducción de su gloria; ¿no podríamos decir que la creación del mundo responde a la *relativa* necesidad de Dios de mostrar su belleza, de corporalizar su perfección? Si así fuese esa creación sería un acto *espléndido.*

Schiller dice que lo propio de la belleza, la presencia del espíritu en el cuerpo, es lo que llamamos *gracia.* La creación sería la *gratificación* del Acto puro, esencialmente *gratuita:* la *gloriosa gracia* de Dios. También por ahí va san Pablo cuando dice que nuestros cuerpos son los templos del Espíritu Santo. Pero la presencia del Espíritu en el hombre es lo que la teología moral llama *gracia santificante.* Al final tendría *gracia* que la santidad tuviese que ver con los cuerpos más de lo que la tradición ha pensado; por ejemplo con una hermosa mujer bien vestida y maquillada luciéndose en un baile. Y entonces, si esto es algo más que un gracioso *divertimento* metafísico-teológico, esta tradición moral de Occidente tiene aún que repensar muchas cosas.

Estoy escribiendo estas páginas un Domingo de Pentecostés de 1997, en que la comunidad cristiana celebra la llegada del Espíritu para habitar con nosotros. Mientras escribo, en la aldea del Rocío media Andalucía está bailando, divirtiéndose,

enamorándose, luciendo su gracia y su belleza, en honor de la Virgen, que aquí llaman la Blanca Paloma. Es una dionisiaca fiesta, mezcla de cantos, vino y oración; de súplica y acción de gracias; bajo la vista —ojos que miran al suelo, dice una canción— de la Madre del Amor Hermoso. Es una fiesta que viene del fondo del Mediterráneo. Cito de memoria a José Luis Murga, profesor de Derecho Romano de la Universidad de Sevilla, ducho en cosas antiguas y en amor a la Virgen, cuando afirma que de ese fondo viene /151 un ancestral anhelo, informe y precristiano, redimido festivamente por la Iglesia, y que reconoce en la devoción a María los cultos de Isis, misteriosa y consoladora; de la Diosa Madre, terrena y femenina, fecunda y protectora; de la Afrodita Urania —su símbolo era una paloma blanca—, madre griega del amor limpio. Complejo y confuso compendio todo ello de esos anhelos que en Éfeso el cristianismo recoge y santifica en la secular devoción a la Virgen, Madre de Dios. Quizás ahí, en esa aldea, la gente sí entiende, de un modo que a la teología tradicional se le ha escapado, lo que queremos decir.

Pero esto es un inciso, aunque no baladí. Volvamos a los griegos. Son ellos los que entienden que el cuerpo en su belleza es manifestación de lo absoluto. Y no cualquier cuerpo, sino aquel en el que se muestra el espíritu. Y ése es el cuerpo humano. No es que el hombre sea imagen de Dios, es su cuerpo quien lo es. En tanto que lo es *de* Dios, la imagen que es el hombre es espíritu; pero en tanto que es *imagen,* es esencialmente una exteriorización del espíritu, y por tanto corporal. Toda la *paideia* se resume en la idea de la *kalokagathía,* que podríamos traducir por «caballerosidad», pero que significa más cosas. El hombre pleno, en el que se realiza la *arete,* es *kalós kaiagathos,* bueno y hermoso. Bueno lo es como espíritu, y hermoso en tanto que su bondad se expresa en la unidad orgánica con la materia que incorpora su actividad vital. La síntesis tiene que ver con el ideal clásico de la salud *(mens sana in corpore sano);* que es a la vez rectitud moral, equilibrio de la voluntad en su capacidad de realizar en sí lo bueno, y recta disposición, medida equilibrada, de los elementos corporales. Pero entonces la salud tiene un sentido moral, es más, teológico. De hecho, *salve!* es el modo de saludar a lo glorioso y divino, al César, por ejemplo, pero también al hombre que es la

imagen de la divinidad. Por ello, en esa *paideia* griega, lo físico y lo corporal ocupan un lugar muy especial. La educación tiene que ser *física* y gimnástica, de un modo que en absoluto es accidental.

No olvidemos que nos pusimos a hablar de la idea griega de corporalidad tratando de la virtud de la templanza. Esta virtud, decíamos, tiene un carácter esencialmente corporal. Tiene por objeto someter el cuerpo y sus deseos, mediante el control de sus posibles satisfacciones, al proyecto de la voluntad libre. La templanza es lo que hace al cuerpo disponible para un proyecto de humanidad. Es lo que hace del cuerpo /152 instrumento adecuado, arma certera, *listo* para la prudencia, que dirige la vida a su fin propio, a la realización de la forma, que es, dice Aristóteles, el bien para cada cosa. El cuerpo, regido por la prudencia mediante la templanza, se hace así lo que todo cuerpo tiene que ser: espiritual, ideal, perfecto y divino. Es el cuerpo que en la lucha, en el lanzamiento, en la carrera y en la danza, supera sus límites, la inercia de sí mismo y de las cosas. Con la agilidad se hace lenguaje: significativo, verdadero. Y al hacerse su expresión, adquiere la *enérgeia,* la fuerza del espíritu. Y así, con esa fuerza, en su victoria sobre sus límites, obtiene al final los laureles de la divinidad.

Digamos, por último, que a esa *kalokagathía,* que se realiza en el ideal olímpico, pertenece de forma esencial la desnudez. Porque, en efecto, si el cuerpo es manifestación, *aletheia,* desvelamiento y expresión, si es lo que hace presente, no debe ser lo escondido. Y entonces, podemos decir que es el cuerpo desnudo el que esencialmente es imagen del hombre, y de los dioses el que en su belleza es imagen de lo perfecto. La belleza desnuda es, por tanto, la imagen verdadera de lo divino.

¡Pero qué lejos estamos de entender el nudismo griego! Tanto cuanto —con palabras de Marcuse— la *genitalización erótica* de nuestra cultura nos impide entender que está en las antípodas de lo único que hoy cabe bajo ese nombre; y más tiene que ver con lo que, si no fuese otra palabra atropellada, bien podríamos denominar *pureza.*

Pero demos otro rodeo para explicar esto, y volvamos para ello a la idea corporal de la belleza a la que aquí se apuntaba con el concepto teológico de creación. Si algo verdadero hay en él, entonces bien podemos decir que Dios, con su esplendidez,

corre un cierto riesgo, al exteriorizar corporalmente su gloria. Es posible que, como a la reina del cuento, el espejo intente robarle su esplendor y diga que lo más bello es... otra cosa, una cosa (basta con ello, porque eso es la cosa: siempre otra). De ahí que, si la belleza es en el mundo, y especialmente en los hombres, y especialmente en el cuerpo, un préstamo de los dioses, siempre está próxima la tentación de no devolver al Olimpo lo que es suyo. De ahí la siempre próxima catástrofe del sacrilegio. Dice Platón en el *Fedro* que el alma, caída del cortejo de los dioses en el fango del mundo sublunar, cuando descubre la belleza, que es algo ideal en los cuerpos, tiende a encerrar en ellos lo que es trascendencia hacia lo divi- /153 no, intentando apoderarse sensiblemente de lo que es por naturaleza ideal. Y entonces, la belleza que podía liberarle, se convierte en lo que le encadena a la rueda de pasiones ciegas e impide al alma elevar el vuelo a lo sobrenatural. Aquí es decisiva la virtud de la templanza, el control del deseo, a fin de que, al revés, la belleza sirva —dice Platón— para limpiar las alas con las que el alma pueda levantar el vuelo.

Que esta templanza tiene esencialmente que ver con la sexualidad es evidente. El sexo es potencia reproductora; y dice Platón, ahora en el *Banquete,* que el *eros* es el afán de engendrar en la belleza, según el cuerpo y según el alma. El quid es que lo uno no cierre el paso a lo otro, es decir, que la sexualidad se espiritualice, en el sentido que en este contexto pueda tener esa espiritualización. Un *eros* limpio sería aquel que en la belleza corporal deja abierta la trascendencia en la que esa belleza es manifestación de lo espiritual y divino, y en consecuencia entiende que engendrar según el cuerpo representa una regeneración del espíritu y una participación en la gloria creadora de Dios. Cómo se hace esto, parece cosa difícil; y de ahí los misterios de la desnudez. Pero de que estas cosas se piensen correctamente depende el que pueda ser atractivo y sostenible un ideal de limpieza moral que lejos de apoyarse en un desprecio de lo corporal, tenga su raíz en el respeto por la gloriosa obra de Dios.

4. La «ciudad de Dios»

Habíamos empezado hablando de las persecuciones. De cómo en un primer momento los cristianos en sus discursos apologéticos intentan defenderse de la acusación de ser personas extrañas, *bárbaros,* inciviles, en el seno mismo de la comunidad civil. Y sin embargo, ocurre con el paso de un siglo que los cristianos llegan a convertirse en aquello mismo de lo que se les acusa, quizás porque el delito de incivilidad (ese es el sentido de la *impiedad* imputada) conlleva la pena de ostracismo, y al final se confunde pena con delito: los cristianos llegan a ser desterrados de su propio entorno político, de una forma por lo demás dramática que obliga a una opción básica por una comunidad espiritual que termina funcionando como cápsula aislada y absuelta de la comunidad política./154

El gran teórico de esta interpretación es san Agustín el viejo. No es que me invente con esto otro Padre de la Iglesia; es que el obispo de Hipona que llegó a ser san Agustín en la segunda parte de su vida, niega mucho de lo que el primer san Agustín de las *Confesiones* y del *De Magistro* prometía, a saber (precisamente en la línea que en Oriente habían seguido Clemente de Alejandría y Orígenes), contribuir con su genialidad al desarrollo de la síntesis entre Evangelio cristiano y *Paideia* clásica. Como veremos, san Agustín hace importantes aportaciones en este sentido; pero en lo que concierne a su teología de la historia, por un lado, y —estrechamente relacionada con ella— a su teoría de la gracia y del pecado original, por otro, apunta en la dirección contraria y contribuye con ello a consagrar la escisión entre cristianismo y lo que más tarde se llamará humanismo.

La ciudad de Dios se distingue de la ciudad de los hombres por el orden de los afectos, que en el primer caso se dirigen a Dios mismo como bien supremo y causa de todo bien, y en el segundo buscan la satisfacción de la voluntad en los bienes secundarios o creados. No es que esta segunda voluntad se dirija al mal, porque, en contra de lo que afirman los maniqueos, el mal no tiene una existencia ontológica propia; se trata, pues, de una cuestión de orden; y la voluntad mala es, sencillamente, una voluntad petrificada en el desorden. Sólo que este desorden no es una casualidad, ni siquiera una simple debilidad de la voluntad, sino, por así decir, su estado *natural.*

Porque por sí misma, y ni siquiera con el auxilio de una reflexión finita, la voluntad es incapaz de discernir el bien supremo que anhela, y necesariamente se pierde en el marasmo de unos bienes particulares que a la postre impiden a la voluntad la búsqueda de aquello único, pero oculto, que de verdad puede satisfacerla. De ahí la necesidad de la gracia —piedra fundacional de la Ciudad de Dios—, es decir, del auxilio o impulso de carácter sobrenatural por el que Dios mismo hace al hombre descubrir, valorar y querer las cosas divinas, que son las únicas que pueden darle la felicidad. San Agustín busca de este modo una vía equilibrada entre el extremo de los maniqueos, por una lado, que postulan una discontinuidad absoluta entre una voluntad natural, que es mala porque busca lo que le parece un bien pero que absolutamente es un mal (eso es el mundo); y los pelagianos, por otro, que suponen una continuidad sin fisuras entre el orden natural y el sobrenatural; y entienden que la /155
voluntad es naturalmente capaz de apartarse del mal y dirigirse por sí misma a la consecución de su última satisfacción sobrenatural.

Aun a riesgo de evidentes simplificaciones, podríamos decir que el maniqueísmo corresponde a lo que anteriormente hemos descrito como la concepción cínica, que termina en el desprecio del mundo y del orden civil y convencional; mientras que la segunda sería —por extraños vericuetos de la historia de las ideas—heredera de una *paideia* clásica en lo que ésta pueda tener de optimista y confiada en las fuerzas autorredentoras de la voluntad del sabio. (Es preciso señalar, sin embargo, que se trata de una imputación que encuentra difícil apoyo en la antropología homérico-mítica, o en la concepción ética de la tragedia, y ni siquiera en los planteamientos morales de los grandes filósofos griegos; de modo que, curiosamente, si hemos de buscar un ejemplo de pelagianismo, más tendríamos, mejor que buscar antecedentes, que ir, al revés, hacia adelante en el tiempo, a la concepción moderna y posthumanista de una voluntad autoliberadora y progresista: fueron más pelagianos los hombres del siglo XIX que los grandes clásicos de la *paideia* grecorromana.)

Pero, por más que san Agustín intente asumir una postura de término medio, lo cierto es que, a los efectos de una filosofía práctica, moral y política, sus tesis tienden a inducir la sece-

sión de una vida sobrenatural, regida por parámetros inaccesibles a la razón y apetitos naturales, respecto de una vida que guiada por esa razón y apetitos, por más que correctamente delibere acerca de los bienes intermedios, necesariamente yerra respecto del fin último de toda vida humana, que es la contemplación de Dios y el gozo de su presencia.

La «gracia»

Que la guía, el auxilio y el oráculo de los dioses son necesarios para que el hombre alcance su fin, no es algo extraño para el hombre grecorromano. Pero no se trata de eso. Si acaso, estas mociones, inspiraciones, ayudas, etc., corresponden a lo que más tarde la teología cristiana más elaborada denominará «gracias actuales», a la que se contrapone la «gracia santificante» o «habitual», que sitúa al sujeto que la «tiene» en «estado de gracia»./156

Aquí es muy importante precisar el alcance de la discusión, que tiene que ver todo con la recepción que la cristiandad postpatrística y medieval hace de la doctrina de san Agustín, menos con esa misma doctrina, poco con la doctrina teológica de la gracia, y nada con la posición dogmática de la Iglesia. Esta última, a mi entender, tiene que ver con la idea básica de redención. Por la muerte y resurrección de Jesucristo, mediante los sacramentos, el hombre es redimido del pecado y de la debilidad de su naturaleza, participa en Jesucristo de la misma vida divina, y de este modo es capaz, *por la gracia de Dios,* de asumir y realizar fines sobrenaturales, en los que su propia naturaleza se perfecciona más allá de sus límites finitos. Esto, insisto, es el núcleo de la doctrina dogmática, que no está aquí en discusión. La cuestión es cómo desde aquí se llegó a entender la sobrenaturalidad, y con ella la perfección, no como un fin, sino como un «estado», en el sentido psicológico, en el social, e incluso en el político. Tiene esto que ver con lo que podríamos llamar la interpretación «civilista» de la idea original de redención. Y sin duda alguna el que pone en marcha esa interpretación es san Agustín. De un modo innecesario. La idea de una «Ciudad de Dios», al igual que la de «*cuerpo* místico de Cristo», incluso la misma idea de la «*filiación* divina», son analogías vigorosas y plásticas a la hora de ilustrar a los neófitos cristianos. Pero san Agustín, y sobre todo la recepción posterior

de su doctrina, va mucho más allá a la hora de *reificar* la citada analogía. Una ciudad en el mundo tardo-romano era una cosa muy seria. En primer lugar había una radical separación entre el entorno urbano y el resto del mundo exterior delimitado hacia afuera por un muro, sólo dentro del cual regía la autoridad de la ley, la cooperación de los ciudadanos y, por tanto, la seguridad frente a un enemigo hostil. En efecto, el muro delimitaba el ámbito de la confianza: quien no era ciudadano, era en principio enemigo.

Esta idea la tenían muy clara los romanos; para los que la humanidad —si tiene sentido utilizar aquí ese término— se dividía en cuatro sectores: los ciudadanos de Roma; los habitantes de ciudades con las que Roma tenía tratados de alianza; los enemigos a temer; y los enemigos vencidos y esclavizables. La gran aportación de los estoicos —ya lo hemos visto— fue derribar metafóricamente los muros que aislaban en ciudades unos hombres de otros y aportar la idea de una ciudadanía universal basada en el uso de la razón como ley suprema y /157 natural, de las que todos los hombres participan por ser capaces de usar un *logos* él mismo universal y reflejo de una naturaleza divina que todo lo abarca.

El desprecio del mundo

Con san Agustín vuelve a hacer crisis ese ideal; y aparece de nuevo una idea excluyente ciudadanía. Ciertamente se respeta el ideal estoico, pero sólo para una ciudad residual, la «ciudad de (el resto de) los hombres» Pero de ella se segrega, encerrándose en los muros de una «gracia» que establece un a modo de «estado civil» la «ciudad de Dios» Y a partir de ahí las relaciones entre ambas ciudades y sus ciudadanos serán de enemistad: se establece la doctrina de lo que más tarde se llama el *contemptus mundi,* el desprecio del mundo. Las leyes que rigen en la ciudad de los hombres los tres instintos básicos de engendrar, de adquirir riqueza y de ejercer poder sobre los demás (pasiones que tienen que ser embridadas por las leyes, pero que forman la base de la vitalidad civil), son vistas como mero ordenamiento de algo básicamente pecaminoso, a lo que se opone en la ciudad de Dios el triple ideal de la castidad, la pobreza y la obediencia, como negaciones directas de esos tres instintos, tal y como se realiza en la ciudadela de la «ciudad de

Dios» que civil, jurídica y políticamente se establece en el nuevo orden monástico, que surge tras la decadencia definitiva de la ciudad de los hombres, es decir, al desintegrarse el orden urbano del bajo imperio romano.

El origen del monaquismo es como todo lo antiguo y espontáneo confuso. Pero en cualquier caso no es un fenómeno específicamente cristiano, y lo podemos rastrear en las sectas cínicas, en los esenios, y aún hoy es un fenómeno muy vivo en el ámbito oriental y budista. En cualquier caso hay en su origen, en los primeros eremitas y padres del desierto, muchas cosas. Ciertamente el deseo de buscar la soledad y en ella el camino interior hacia Dios. De eso hablaremos más tarde. Pero también una cierta misantropía, o al menos el afán de segregarse de los hombres, de sus convenciones, y del orden social ordinario, para buscar al margen de ese orden pecaminoso un camino de perfección y unión con Dios. Es cierto que en un primer momento, el movimiento /158 monástico fue marginal en la comunidad cristiana. Se trataba de una vía no generalizable. Pero no lo es menos que con el paso del tiempo, el régimen de vida de lo que poco a poco fueron siendo verdaderas comunidades regidas por la ley de la oración, en contraposición a las leyes de la ciudad, se fue convirtiendo en paradigma de vida cristiana; en modelo, sí no generalizable, sí al menos garante de las esencias de esa vida cristiana. Lo demás lo hizo el curso de la vida social del bajo imperio. Al colapsar la vida urbana y el comercio; al desintegrarse la *oecumene* clásica en lo que se refiere a su elemental viabilidad económica y jurídica, las comunidades monásticas quedaron en medio del caos subsiguiente, no ya sólo como modelo de vida moral, sino como refugio de la vida misma en su más elemental necesidad de supervivencia. Los monasterios no eran ya sólo la vivienda de una comunidad redimida, sino, desde ese fundamento, unidades activas de acción cultural, económica y jurídica; verdaderos oasis productivos en medio de un desolado desierto.

Estas circunstancias son ya patentes en tiempos de san Agustín, y ciertamente influyen en su idea de una ciudad de fundación divina en medio de una historia procelosa. No es exagerado decir que la Ciudad de Dios es la elaboración conceptual de un modelo ya realizado en el orden monástico emergente. La Iglesia es como un supermonasterio en medio

de un mundo hostil del que hay que aislarse si se quiere sobrevivir, sobrenaturalmente, pero muchas veces también físicamente. No es extraño que la patrística latina tardía recurra en sus analogías a la imagen de una Iglesia-fortaleza; una imagen, por lo demás, que a lo largo de la alta Edad Media fue adquiriendo la verosimilitud física de un Montecassino; pero que se mantuvo viva a lo largo del siglo XIX en la lucha contra los poderes triunfantes del *Risorggimento*; y que sólo en el concilio Vaticano II podemos considerar como definitivamente superada.

El «estado» religioso

Esto que en un primer momento fue antagonismo y que terminó en medida importante en la sustitución del orden urbano, civil y político, por un nuevo orden regido por principios opuestos al de aquél, /159 tiene sin embargo consecuencias importantes, no solamente en la praxis, sino en la misma autocomprensión teológica de la Iglesia. En el sentido, para lo que aquí nos interesa, de que, al asumir funciones de ese orden viejo que se sustituye, se produce una muy radical «juridización» de la vida religiosa. Y no se trata de que surja un derecho nuevo, que luego se llamará «canónico», más o menos en conflicto con el antiguo derecho civil; ni de que ese nuevo derecho pretenda sustituir al antiguo en cuestiones tan importantes para la organización social como es el matrimonio. (Obsérvese, por poner otro ejemplo, cómo el sacramento del bautismo, que representa el nacimiento a la vida de la gracia, termina asumiendo funciones regístrales, y las actas bautismales de las parroquias se convierten en los únicos referentes posibles de una fe de vida.) Lo peor es que la analogía de la religión como ciudadanía se lleva al extremo de convertir la gracia en un «estado». Y no sólo la gracia que está en el origen y que guía el desarrollo de la vida cristiana; también la misma plenitud de esa vida cristiana que, con el nombre de «santidad», constituye su culminación infinita, se convierte en otro «estado», ni más ni menos que en el «estado de perfección» que representa la vida monástica, en la que se ingresa mediante ese acto jurídico de admisión que es la tonsura. Con lo que, por así decir, la santidad se hace resultado de un acto jurídico de —diríamos hoy— derecho administrativo.

Por supuesto que esto es una exageración. Y sería malévolo atribuir a san Agustín y a la patrística latina lo que es, si acaso, una degeneración juridicista en la que al final la gracia de Dios administrada por la Iglesia mediante los sacramentos, termina siendo como tener (casi en el sentido físico) un pasaporte británico a finales del siglo XIX o americano en el XX. Lo que pretendo decir aquí es algo que me interesa más con vistas a la historia intelectual de Occidente que a la solución de problemas teológicos. Mientras que, en mi opinión, los Padres orientales resuelven muy satisfactoriamente el problema de una armonización entre el depósito revelado y la racionalidad griega, de un modo que impide atribuir a la tradición cristiana antiintelectualismo alguno, los Padres latinos, y especialmente san Agustín, dejan muy mal resuelto el problema de las relaciones entre la vida sobrenatural y la vida misma; de un modo que va a crear muy serios problemas teológicos en cuestiones tan claves como la doctrina de la gracia, del /160 pecado original, de los sacramentos, y en la misma autocomprensíón de la Iglesia y de su función en medio del mundo y de la historia. (Obsérvese que mientras que la teología trinitaria y cristológica ha sido asumida sin problemas por una tradición cristiana que va camino de ser bimilenaria, esas otras cuestiones han sido la causa del escándalo cismático y del hoy por hoy insoluble problema de la unidad de los cristianos.)

Pero insisto en que éste no es un problema teológico, sino que va a tener la máxima relevancia en el desarrollo intelectual de una cultura en la que el mensaje que vino a ofrecer la salvación a los hombres se situó en un conflicto aún irresuelto, al menos culturalmente, con los más elementales y naturales afanes de esos mismos hombres. Desde entonces nuestra cultura ha sido una cultura escindida; escisión que se muestra en el conflicto entre la Iglesia y el Estado que lastra toda la Edad Media; en el conflicto entre humanismo y religión, que caracteriza a la modernidad; en el conflicto entre liberalismo y clericalismo que vicia el desarrollo de las nacionalidades históricas europeas; en la crítica de las ideologías con la que Marx trata de defender al proletariado de lo que entiende como una anestesia escatológica; en el conflicto entre economía y moral, que tanto contribuye a la laicización de la vida social que corre pareja al desarrollo de las instituciones financieras; en el nuevo

conflicto entre Iglesia y Estado que aún hoy está vivo en el campo de batalla de las instituciones educativas; en el conflicto entre religión e instintividad que tanto ha viciado la comprensión y regulación moral de la vida sexual.

Por supuesto que todos estos conflictos tienen mucho que ver con la perenne lucha del bien contra el mal, de la gracia contra el pecado. Pero no sólo. También dependen en gran medida de cortocircuitos conceptuales que podemos localizar en este ámbito de la Patrística y que lastran muy gravemente el posterior desarrollo intelectual tanto del cristianismo como de la cultura laica occidental. Por lo demás, no hay nada escandaloso en ello. Si se me permite la expresión familiar: no todo iba a salir bien en esta época patrística que bastantes logros aporta en lo que fue su gran misión histórica, a saber, realizar una síntesis entre el acontecimiento personal de la revelación de Jesucristo y el orden lógico que se expresa en la tradición intelectual, moral, jurídica y ética del mundo grecorromano. Que esa síntesis tenga fisuras, /161 cabos sueltos; que deje incluso a lo largo de la historia penosas heridas abiertas, en absoluto desdice de la hazaña intelectual que representa la Patrística, sino que es simple signo de la finitud de la razón y —desde el punto de vista cristiano— del carácter siempre inacabado y perfeccionable de todo esfuerzo, también finito, por llegar a comprender esa misma revelación.

5. Subjetividad, comunidad y salvación

No ha salido muy bien parado san Agustín de este primer contacto que hemos tenido con él. Y sin embargo sería injusto atribuir al autor de estas reflexiones una animadversión hacia él. Por muchas razones, entre otras porque, como he dicho antes, san Agustín, además de obispo de Hipona y gran teorizador de lo que podríamos llamar la institucionalización de la Iglesia, es también un profesor de retórica del bajo imperio, bien formado en la filosofía neoplatónica, a quien su coherencia intelectual conduce a la conversión y al encuentro personal con la fe de Jesucristo. San Agustín, a pesar de lo dicho anteriormente es en muchos sentidos uno de los máximos representantes de ese afán general de la Patrística por realizar la síntesis a la que antes nos referíamos, muy especialmente entre

filosofía y fe religiosa. Por eso su pensamiento es uno de los veneros originales de lo que, de un modo u otro, podemos y debemos llamar filosofía cristiana. Y muy precisamente lo es en referencia al gran tema de este libro, a ese hilo conductor que engarza unitariamente la filosofía occidental como una teoría de la subjetividad. No me refiero a algo que sostenga la filosofía de tradición cristiana. Es más, me refiero a algo que esa tradición en medida importante deja en cierta desconsideración, y que Hegel tendrá que recordarnos: no sólo que la noción de sujeto es el núcleo de toda reflexión filosófica, sino que la explicitación de esa noción de subjetividad es la gran aportación del cristianismo a la historia de las ideas. Y hay que añadir —porque Hegel no le hace justicia— que san Agustín es el conducto a través del cual la vivencia religiosa de la subjetividad llega a la teoría y se hace filosóficamente relevante. San Agustín es el padre teórico del subjetivismo, en todas las variantes de esta rica noción. /162

Origen cristiano del «subjetivismo»

Al fin y al cabo la tesis que sostengo es que toda la filosofía es una historia de la noción de sujeto; y hay filosofía antes de san Agustín, y por tanto teoría de la subjetividad. Tanto es así que, como ya se ha dicho, *subjectum* es la traducción latina del *Hypokeimenon* aristotélico. Sin embargo, el modelo de subjetividad para Aristóteles no es lo que la tradición filosófica entiende por tal. Mientras para él el ejemplo de *Hypokeimenon* es el ser vivo, y más en general todo aquello de lo que se puede decir algo y/o es ostensible, es decir todo lo que *es por sí,* la filosofía posterior llegó a entender por sujeto al ente capaz de conocer, de desarrollar una conciencia del mundo y mantener en ella la identidad del acto cognoscitivo en el modo de lo que posteriormente se denominará autoconciencia; esto es, de modo que al conocer, se produzca esa *redditio in seipsum* de la que hablan los escolásticos, o, en palabras de Kant, «el yo pienso en absoluto que tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Desde este punto de vista, el paradigma de la subjetividad ya no es cualquier cosa, sino *yo* mismo. Lo paradigmáticamente real ya no son *las cosas,* ni siquiera los seres vivos, *soy yo.* Pues bien, en muchos sentidos san Agustín es la bisagra que permite el giro de una a otra concepción de la sub-

jetividad; el punto de inflexión que sin romper —como podría parecer necesario— la continuidad de una tradición permite enlazar la idea griega de substancia con la noción moderna de sujeto.

Y creo que tiene razón Hegel cuando considera que este punto de inflexión tiene todo que ver con la experiencia religiosa. Y no con cualquiera, sino con la novedad religiosa que aporta el cristianismo al entender la salvación, la salud eterna, como un acontecimiento de tendencia universal por un lado —el «Dios quiere que todos los hombres se salven», de san Pablo—, pero que se realiza personalmente, esto es, en la particularidad de *cada* individuo. Y este particularismo de la redención es una novedad, porque precisamente la religión tiende a ser desindividualizante, al menos en el sentido en que nos recuerda que somos material de sacrificio, o polvo que al polvo ha de volver; en cualquier caso algo cuyo engreimiento, esto es, cuya insistencia en afirmarse como *sub-jectum* y hacerse absoluto, supondría la *hybris* y consiguiente venganza de los dioses, en la forma de esa *ananké* que /163 termina desterrándonos de nuestro propio ser. Ver a Dios, decían los antiguos judíos, es morir. Y ésta es también la gran intuición de la tragedia griega y de los mitos helenos. Es cierto que hay humanos que tienen una particular relación con los dioses: de amistad, erótica o de filiación. Pero incluso allí donde esa relación no acaba trágicamente, su particularidad se extiende al hecho de no ser generalizable: quienes gozan de ella son superhombres, y no compete a los mortales ni desearla ni envidiarla. Por eso los dioses lo son de los pueblos, de las ciudades; si acaso como los *lares* romanos pueden ser *de* la familia; o de muy señalados y originales antepasados, padres de pueblos, como el Dios *de* Abraham. Pero el individuo, todo individuo, no es sujeto ni *ousía* ante Dios, algo que tenga valor por sí y no por otro. Por esa razón, yo diría que curiosamente, la idea de inmortalidad como sujeto no se cubre en absoluto con la extensión del hecho religioso, o queda al menos como un vago desideratum sin garantía alguna.

En este sentido, la novedad del cristianismo es doble. Por extender universalmente el designio salvador de la divinidad, ya que todos los hombres están llamados a la comunión con ella; y por particularizarla, en el sentido de que es a cada uno de ellos a quien se dirige ese designio. De este modo, cada

hombre es receptor de la buena voluntad de Dios hacia él, es decir, de una voluntad amorosa, que reafirma redimiendo al sujeto que creó. Pero aquí entra en juego toda la teoría trinitaria: la esencia de la divinidad consiste en una comunidad dialógica en la que las relaciones internas de la divinidad se personalizan, es decir, se subjetivan diferencialmente como interlocutores en una esencia divina que así se despliega como *Logos.* Pues bien, el cristiano se siente por la gracia de Dios llamado a participar de ese diálogo; y no sólo como receptor pasivo de la revelación divina, sino en cuanto debe, pero sobre todo *puede,* dirigirse él mismo a Dios como sujeto de un discurso de petición, alabanza y acción de gracias, es decir, como sujeto de una *oratio,* en la que se hace partícipe de la esencia lógica de la divinidad. De este modo, el resultado de la redención, que es la presencia del Espíritu en su alma, es para el cristiano personalizante, en el sentido de la infinita subjetivación que es propia de las personas divinas. El cristiano se sabe un absoluto ante Dios, con todo el valor de la vida misma de Dios-Hijo, que ha sido entregada como prenda de su rescate del reino de la relatividad y de la indiferencia. /164

La «memoria» agustiniana

San Agustín recoge aquí la teoría platónica del alma, la reinterpreta y transforma. Lo esencial del alma es para Platón su capacidad de trascender el ámbito de los sentidos, hacia un más allá ideal del que las formas sensibles resultan ser pálido y en sí mismo insuficiente reflejo. Pero esa trascendencia desde lo sensible a lo ideal no es un camino hacia afuera; trascender lo sensible significa para Platón un cierto recogerse del alma en sí misma, es pues un camino de inmanencia. Esto es lo característico de la gnoseología platónica, que inmanencia y trascendencia constituyen una misma dimensión de interioridad por la que a través del alma se accede a lo específico de las cosas, que como idea constituye el más propio tesoro del alma, como recuerdo, dice, de aquel tiempo en el que los hombres y los dioses estaban juntos. Todo conocimiento, por tanto, es memoria, re-conocimiento que el alma hace en las cosas de sí misma. Este es el sentido de la famosa cita de san Agustín: «*noli foros ire, in teipsum reddi»;* no pretendas salir fuera, vuelve sobre ti mismo. A partir de aquí, el conocimiento se entiende nece-

sariamente como reflexión: conocer es tomar conciencia de lo sabido desde siempre; es decir, todo conocimiento es memoria: reconocimiento. El ejemplo típico es el del esclavo del Menón, en el que un inculto pero despierto esclavo, convenientemente preguntado, es decir, sin añadido de información alguna y sólo sacando a la luz y explicitando los contenidos formales de su propio entendimiento innato, deduce un teorema geométrico.

Pero esta vía reflexiva en la que el conocimiento sensible se trasciende a sí mismo, no termina en este movimiento interiorizante de la memoria. San Agustín lo explica muy bien en la cita que comentamos, que continúa así: «Pero si te encuentras con que tú mismo eres mutable, *trascende teipsum».* Es decir, el alma, tal y como se presenta en la experiencia inmediata de sí misma, no es el término final de ese movimiento de reflexión, porque ella misma participa por su carácter sensible de la mutabilidad y finitud del devenir, y por tanto no es, al menos no en esa forma inmediata, ese lugar de adecuación de cada cosa consigo misma que es la verdad.

Volvamos sobre Platón para recordar que las cosas, en el modo en que se dan material y sensiblemente, son «inidénticas»; en su forma /165 sensible no se adecuan por tanto consigo mismas y no son verdaderas. Las cosas son más ellas mismas en el conocimiento que tiene por objeto su identidad, que en el modo «inidéntico», inadecuado, en que se dan «fuera de sí». Esto tiene una cierta evidencia, por ejemplo, en el caso de las figuras geométricas: el círculo verdadero es el que el geómetra entiende y define, y no el que podemos ver en cualquier figura física, que siempre será imperfecta. Pero lo mismo ocurre con lo que es un hombre, que resulta una idea arquetípica respecto de la cual todos los hombres concretos muestran un cierto déficit. De este modo, el hombre verdadero es lo que entendemos al comprender la humanidad, y así ninguno de los hombres concretos que podemos sensiblemente captar. De este modo, lo que las cosas son, el alma lo conoce mejor en sí misma, que en su presencia sensible. O dicho de un modo un poco más complicado: el «en sí mismas» de las cosas parece tener una esencial connaturalidad con el «en sí misma» del alma, al menos más que con el modo imperfecto de su presencia sensible. Conocer es recordar cómo son las cosas «en sí», y eso tiene

lugar en la mismidad del alma, y no en la exterioridad de la experiencia sensible. Por eso todo conocimiento es reflexión; en un doble sentido: porque el alma se recoge en sí misma al tomar como objeto la verdad; y porque las mismas cosas se repliegan desde su multifacética y perspectivista dación sensible en la identidad de un *conceptus,* de la idea, dicho en términos platónicos.

Sin embargo, el alma, en cuanto que está ligada a ese orden sensible, es ella misma, por así decir, un lugar de paso. Si tenemos en cuenta que el alma está ligada a un cuerpo y que está además temporalmente distendida, el alma es muy precariamente «sí misma». Aquí tiene lugar algo sorprendente: no solamente es todo conocimiento memoria, sino que también lo es el conocimiento que el alma tiene de sí, por cuanto para recuperar su identidad perdida en el tiempo y en la multiplicidad espacial de su conciencia, el alma tiene que volver sobre sí, recogerse, no sólo desde la experiencia exterior hacia dentro, sino integrar en la identidad del presente, la distensión temporal de sí misma. Sólo nos conocemos cuando nos acordamos de quién somos, porque en el modo inmediato en que nos somos presentes, el alma está perdida de sí misma, en el olvido de sí, en la dispersión en la que su atención le liga al devenir sensible. Luego el alma tampoco es un lugar fia- /166 ble como posible depósito de mismidades, allí donde ella ni siquiera puede garantizar la propia. Por eso, en buena doctrina platónica, si en un primer momento el alma vuelve sobre sí al conocer, en un segundo momento ese alma tiene de nuevo que trascenderse a sí misma; ese provisional sí mismo se abre de nuevo. ¿Hacia dónde?

Platón dice que hacia un nuevo mundo, el *cosmos noetós,* que es la patria de las mismidades ideales, en la que el alma encuentra la suya en la contemplación del orden ideal. ¿Pero la encuentra de verdad?; ¿o es el alma, más bien, una simple puerta, algo así —por hablar, como se debe platónicamente, como geómetras— como un punto de inflexión que pasa de lo sensible a lo ideal, que se recoge en sí, pero sólo para dispersarse de nuevo en la contemplación de lo divino? De hecho, téngase en cuenta que al situarse en el ámbito ideal el alma necesariamente pierde su particularidad; el alma de dos geómetras sería, en la medida en que piensan lo mismo, la misma,

pero en el sentido de indiferente. Y así han sido posibles interpretaciones de Platón como la de Natorp, que entiende el orden ideal platónico como un ámbito abstracto en el que los actos cognoscitivos serían los propios del impersonal sujeto de toda ciencia posible.

Se entiende mejor lo que está en juego al ver la relectura que aquí hace san Agustín de este punto central del platonismo. Es cierto que si todo conocimiento es memoria, y es también memoria el conocimiento que el alma tiene de sí misma, conocer y conocerse, es algo que nos lleva más allá del modo temporal de nuestra provisional (precaria y en importante medida falsa) autoconciencia. Pero mientras que este trascender en Platón representaba la apertura a un mundo abstracto e impersonal, para san Agustín se trata de una radicalización de la reflexión que nos lleva a la fuente absoluta de toda mismidad, de toda interioridad, tanto de las cosas como nuestra. La *memoria sui* se hace así *memoria Dei.*

No se trata pues de abrirse a «otro mundo», sino de buscar la última raíz de la intimidad allí donde en la infinita mismidad de Dios se contienen todas las mismidades, y muy especialmente la nuestra propia como entes capaces de conciencia y memoria. Mientras que al final del proceso de trascendencia en Platón nos encontramos con un mundo plural de ideas descarnadas, al final de ese mismo proceso san Agustín sitúa la identidad subjetiva en absoluto. Y en consecuencia, mientras /167
que el sabio platónico de algún modo pierde su mismidad en la contemplación, el santo agustiniano recupera en el proceso el fundamento de su propia personalidad.

La intimidad como luz

¿Pero es eso así? En la tradición mística («Quédeme y olvídeme, el rostro recliné sobre el amado...») parece que hay también una trascendencia de la propia mismidad en el encuentro con la divinidad; ¿no es Dios algo así como el agujero negro de toda conciencia, de modo que, una vez más, verlo es morir? Mas eso ocurriría si Dios fuese, en efecto, un polo infinito de atracción negativa; substancia que necesita para ser absoluta de la absoluta relativización de todo lo demás. Y eso es lo que Dios no es. Antes bien, es sujeto por sí mismo, en el sentido de una infinita actividad que irradía desde sí la omnipoten-

cia de su ser. Por eso, para san Agustín, esa plenitud subjetiva de la divinidad es fundamentalmente «luz»; nada quita, sino que da a todas las cosas su imagen propia, su idea; de modo además que en esa luz se hacen accesibles para los que como Él también son sujetos capaces de noticia. Aquí está la clave: esa subjetividad infinita de Dios no es un término negativo de un proceso de disolución, porque si algo tiene claro san Agustín, y en ello radica el sentido cristiano de su relectura de la filosofía platónica, es que Dios es... amor; y por tanto es el que da, a saber, para lo que nos interesa aquí, a cada uno la conciencia absoluta de sí mismo por la que todo cognoscente es *subjectum.* Entra aquí en juego otra vez la esencia trinitaria de la concepción cristiana. Alcanzar a Dios no es perderse en la contemplación de lo abstracto, sino entrar en el juego comunicativo de la esencia misma de Dios; es participar como interlocutor en el *Verbum Dei,* en la *oratio,* en la que somos, por la gracia de Dios, interlocutores de ese mismo discurso. La experiencia cristiana, religiosa, de la divinidad, no consiste sólo en la recepción pasiva de un mensaje, sino que despierta en nosotros la conciencia de que ante Dios «tenemos algo que decir». Es cierto que somos un *dictum* de Dios, el resultado de la acción creadora del Verbo; pero Dios es *communio* personal, y hace, por así decir, hablar a sus mismos discursos, por sí mismos; del mismo modo como el Verbo de Dios, es segunda *persona* de su esencia misma. /168 Por eso, conocer a Dios es conocerse a sí mismo; y en ello descansan todos los anhelos del corazón humano, de una subjetividad destinada a participar de esa *communio,* de la comunicación en que consiste la esencia divina de todas las cosas. El ser es lo comunicado, y las almas los partícipes de la comunicación; que por lo demás se entiende sólo en comunión amorosa con el origen de todo posible discurso.

De este modo, el conocimiento, la aprehensión de la verdad, no es una simple *episteme* o deducción de juicios adecuados sobre las cosas a partir de principios y sobre la base de nuestra experiencia de ellas, sino que es, como hemos dicho, una *communio,* ciertamente un *logos,* pero en un sentido nuevo que abre el cristianismo y que resulta original respecto de la concepción clásica. Es cierto que todo *logos,* como discurso, es comunicación. Pero para el mundo clásico el marco de esa comunicación es el *ágora,* o la asamblea. Es decir, se trata de un

marco esencialmente social, incluso, si se quiere, impersonal, en el sentido de que no es un marco dia-lógico. De hecho, el lenguaje no es algo cuya consistencia epistémica dependa de la personalidad de los comunicantes. Como más tarde pondrá de relieve Saussure, se trata de una estructura de validez formal —*langue*— que es independiente del acto histórico —*parole*— en el que las personas se comunican. Lo importante es lo que *se* dice, y no *quién* lo dice. Por eso Aristóteles tematiza como *Hypokeimenon,* no al sujeto del discurso, sino a aquello de lo que se habla, es decir, a lo que nosotros sencillamente llamaríamos objeto. De ahí que a la hora de precisar el sentido del discurso, eso que llamamos su verdad, los griegos en general, y Platón y Aristóteles en particular, sean más objetivistas que subjetivistas, en el sentido moderno de estos términos. Esto es lo que radicalmente cambia con san Agustín. Ya para los judíos, el paradigma del *logos* tiene que ver con la divinidad, ya que el discurso que verdaderamente hay que entender, el que encierra toda verdad, es la Revelación de Dios mismo contenida en la Escritura. Lo interesante ya no es lo que *se* dice, sino el sujeto divino que se manifiesta en lo dicho. Pero ese subjetivismo es asimétrico. Primero, porque el interlocutor de ese discurso no es *otro* sujeto que pudiese incorporarse al diálogo, sino una colectividad, el Pueblo de Israel. Y segundo, porque de ese interlocutor no se espera sino que escuche y ponga por obra la voluntad de Dios para su pueblo. De alguna manera se puede decir que el ámbito en el que el *logos* es relevante sigue siendo para los /169 judíos, como lo era para los griegos, un ámbito público, el de la comunicación entre Dios y su pueblo. Ciertamente, ya no se trata de lo que *se* dice, sino de lo que Dios dice; pero no hay manera de que quien usa ese lenguaje, quien, por ejemplo, lee la Escritura, se encuentre a sí mismo, diferencialmente respecto de su comunidad, en eso que está leyendo.

Logos y diálogo

Insisto, eso es lo que cambia con el cristianismo. El *logos* ya no es relevante en su uso público, ni es unidireccional, sino que se hace significativo en el marco de un diálogo en el que los interlocutores, personalmente diferenciados, se implican a sí mismos como sujetos. La revelación ya no va de Dios a una comunidad, sino a alguien que como persona tiene que dar

respuesta en el diálogo. «Responder» tiene la misma raíz que «responsable». Esto viene del derecho germánico, donde la mayoría de edad implica el derecho de poder hablar en la asamblea como igual a los demás. Por eso en alemán «mayor de edad» se dice: *mündig,* esto es, el que puede hablar, el que responde en la asamblea, el que por sí mismo puede presentar propuestas; o lo que es lo mismo: el interlocutor libre o responsable. Pues bien, ésta es la novedad del cristianismo: cuando los judíos se entienden a sí mismos como pueblo de Dios, el nominativo, por así decir, tiene más fuerza que el genitivo; y Dios termina siendo quien habita con las tiendas de Israel, o el Dios *de* Abraham. Cuando un cristiano dice lo mismo, es, al revés, el genitivo el que impone su fuerza, de modo que es Dios quien asimila, incorporando al creyente por la gracia a la comunidad comunicativa de las personas divinas; en la que, como personas libres, de cada cual se espera, no sólo que escuche, sino que responda.

Éste es a mi entender el gran descubrimiento de la patrística, y muy especialmente de san Agustín: que el *logos* es más que un ámbito público en el que se muestra la verdad de las cosas, es decir, la manifestación de aquello de lo que se habla; es también un espacio de encuentro interpersonal, no sólo en el sentido de que las personas se encuentran unas a otras, sino de que cada cual se encuentra a sí mismo, se reconoce a sí mismo en los otros; y es precisamente un sí mismo, /170 sujeto, en virtud del reconocimiento que los demás hacen de uno; muy especialmente Aquel que es en grado absoluto, persona, sujeto y *logos.*

Para los griegos hay un ámbito público y privado a la vez, en el que el *logos* implica un reconocimiento, digámoslo ya, erótico del interlocutor, como amigo, es decir, como sujeto absoluto y no mediatizable. Se trata del ámbito del *symposion,* de la reunión de personas en torno a la mesa, para hablar de cosas, pero más para compartir con otros la propia personalidad a través de aquello de lo que se habla. Es el ámbito en el que Platón escenifica en torno a Sócrates sus diálogos; muy especialmente aquel del *Fedón* en la víspera de la muerte del maestro. No es extraño que los cristianos, al fin y al cabo helenistas, denominen *ágape* ese marco lógico, interpersonal, en el que en la memoria de la Cena el creyente se encuentra consigo mismo

en el amor de los hermanos. Se realiza así lo que los Padres llaman la comunión de los santos, como aquellos que en el ámbito del Espíritu se reconocen por la caridad unos a otros como personas.

Muchos siglos después Kant hablará del «reino de los fines»; y siguiendo a Kant, Habermas y Apel hablarán de la «comunidad ideal de comunicación», libre de toda coerción, en la que todos reconocen a cada cual su competencia comunicativa; Rawls nos hablará de una situación original en la que los hombres se reconocerían como sujetos de iguales derechos. Son todas variaciones de un mismo tema, que procede, de alguna forma y por múltiples vericuetos, de la secularización de esta idea originalmente cristiana de una comunidad de la gracia en la que los hombres se reconocen unos a otros como portadores de una dignidad absoluta. Kant habla de una comunidad moral en la que se trasciende ese ámbito de la experiencia empírica en el que los objetos, ya puedan ser personas, aparecen integrados como medios en un proceso causal de intereses hipotéticos. En ese nuevo ámbito de carácter moral, por el contrario, las personas son reconocidas como fines en sí mismas; es decir, ya no son consideradas como objetos frente a la acción del único sujeto que soy yo, sino como sujetos, absolutos, no relativizables, en los que nos reconocemos a nosotros mismos, efectivamente como «nosotros», como la comunidad racional que Kant denomina el «reino de los fines».

Aún en Kant este modelo tiene un sentido, podríamos decir, utópico; un valor en cierta forma regulativo —contrafáctico, diríamos ahora—, /171 que sirve para denunciar situaciones que se apartan de ese ideal. Un paso más lo da Hegel, cuando pretende institucionalizar políticamente este reino de los fines en su comprensión del Estado, mediante el cual el sujeto libre y responsable se reconoce a sí mismo en la comunidad que realiza históricamente el espíritu. Desde entonces, de un modo u otro, ya sea desde planteamientos revolucionarios o más evolutivos, la idea de una comunidad institucional solidaria y acogedora, responsable de generar sujetos libres en su seno y de ofrecerles el ámbito de su realización como tales, se ha convertido en un desideratum político. El sujeto de esa comunidad, el ciudadano, espera de ella educación, previsión, riqueza e incluso salud. Porque en efecto, y no sólo en virtud de su origen cristiano,

sino debido a su misma estructura formal, la comunión de los santos, el reino de los fines y el Estado, están esencialmente ligados a la idea de redención. Ser sujeto y no objeto implica ser afirmado como absoluto, es decir, incluye la esperanza de superar la propia finitud. El diálogo de Dios con el creyente en el que éste encuentra su propia subjetividad, supone la elevación a un nuevo orden sobrenatural; en último término llegar a ser hijo de Dios, y como Él, salvos, santos e inmortales. Y es que ser sujeto es ser el término de una expresión amorosa, de un *verbum* que afirma en absoluto, que no deja en el olvido, en el abandono y la indigencia, sino que enriquece y da vida y salud. Esperamos del Dios que nos hace sujetos y de la comunidad que nos reconoce como tales, que no se nos deje en la estacada de nuestra pobreza. Por eso, comunión es, tanto en su forma sacra como profana, salvación y albergue, alimento divino, eucaristía y, en el sentido etimológico de este término, acción de gracias.

Sujeto y comunidad

Esta nueva noción de *logos* que aquí aparece permite por tanto una recuperación de algo originalmente griego. El hombre, dice Aristóteles, es el animal que tiene un *logos,* que habla; y en este sentido es el animal político, esto es, el que realiza su vida mediante el lenguaje en sociedad discursiva con los demás. Pero hemos de tener en cuenta que, en el mismo sentido en que el cristianismo transforma el *logos* griego, queda igualmente transformada la idea de comunidad, la idea de *polis* /172
o *res publica.* Porque el *logos* ya no es un simple medio de expresión común acerca de las cosas, sino medio de reconocimiento interpersonal, ámbito de comunicación amorosa y, por tanto, órgano que inviste dignidad y absolutez. De ahí que la comunidad que resulta de él tenga un sentido religioso o al menos moral, y en cualquier caso una impregnación erótica, que en el mundo griego se reservaba a la comunidad de amigos, y que con el cristianismo adquiere, en la forma de Iglesia, pretensión de universalidad. La superación de la esclavitud en las sociedades occidentales; el repudio absoluto de la tortura (otra cosa es que se practique); y sobre todo, la asunción por parte del Estado de funciones familiares, providentes, cuando no directamente redentoras; todo ello es algo que no está en

continuidad con la idea griega del *zoon politikon,* y que difícilmente se entiende sin apelar a las raíces cristianas de nuestra historia y a la generalización de la idea de un *logos* redentor y subjetivante, que constituye una de las grandes aportaciones del cristianismo a nuestra historia cultural.

La idea de intimidad

Queda otra cosa por decir antes de terminar. Como hemos dicho, para Platón, el proceso cognoscitivo, si bien en su origen implica el recogimiento desde la exterioridad sensible hacia el alma en el proceso de la *anámnesis,* sin embargo trasciende de nuevo la individualidad de ese alma, para *abrirse* hacia el nuevo *mundo* ideal. En muchos sentidos el pensamiento griego es una filosofía de lo abierto, es agorófíla. Y tiene mucho que ver con que al final termine siendo teoría de lo abstracto, *episteme* en el sentido aristotélico; por más que *theoría* signifique originalmente contemplación, y por más que Platón quiera dar un sentido erótico al ascenso dialéctico hacia lo abstracto, sin que resulte muy convincente al final qué tiene que ver el erotismo con la geometría. En la filosofía griega, que genera la idea de sujeto, no cuaja, por todo ello, la idea de «interioridad». El pensamiento, el *nous,* es esencialmente público. En san Agustín el movimiento de la memoria *(memoria sui)* no acaba tampoco en la particularidad finita de la conciencia, que tiene que ser trascendida, entre otras cosas porque el alma, distendida por el tiempo, no ofrece una identidad terminal para ese movimiento. /173 Pensarse a sí mismo es imposible para un sujeto finito distendido en el tiempo; precisamente porque el tiempo rompe esa mismidad y deja en interrogante la cuestión de quien sea yo, quien sea ese sujeto que desde la exterioridad sensible se recoge en sí mismo buscando la verdad de las cosas. Pero a partir de esa insuficiencia, el sujeto no se abre a *otro* mundo; no accede a otra dimensión, como en el caso de Platón. El salto al fundamento, por decirlo así, ocurre mediante una radicalización del movimiento de reflexión, por un reforzamiento del proceso de memoria. Si de trascender se trata, no se trata de ir a otro «afuera», sino «más adentro». Y es que, en efecto, a diferencia de Platón y en virtud de la perspectiva cristiana de su pensamiento, san Agustín entiende que el fundamento de la verdad que se busca no es un *cosmos,* sino *hypostasis,* persona,

sujeto, en diálogo con el cual, en su intimidad, el alma conoce en Dios a sí y a todas las cosas. Esa *memoria sui* es radicalmente *memoria Dei.*

Es aquí donde surgen las categorías de interioridad e intimidad, ligadas precisamente a la noción de sujeto y persona, de una forma que es novedosa en el mundo clásico, donde el sentido de la persona es fundamentalmente público e incluso jurídico-civil. Agustín habla de un «secreto oráculo» como el interlocutor en diálogo con el cual se va dilucidando la verdad, como algo que ya no se dirime en el discurso público, convenciendo a otros, sino en la intimidad de eso que ahora llamamos íntima convicción y que absuelve a lo que consideramos cierto de la necesidad de un refrendo social, porque Dios mismo es el testigo y garante de lo que consideramos verdadero.

Es cierto que con san Agustín se enriquece la filosofía con una concepción de enorme fecundidad. Descartes, el idealismo, Kierkegaard, toda la filosofía de la existencia, el personalismo, más o menos dialógico, son impensables sin este giro intimista de la filosofía. Sin embargo, hay que decir que si es mérito de san Agustín la originalidad, no es menos cierto que a partir de aquí se produce un importante desequilibrio, no sólo en la teoría, sino en la vivencia que el hombre tiene de sí mismo. La radical escisión entre interioridad y exterioridad, entre lo público y lo privado, entre lo personal y lo social, etc.; pero también entre alma y cuerpo, tiene la forma de un desequilibrio, cuando no de una contradicción que obliga a elegir entre términos excluyentes. Y ello entra en la tradición occidental, desde san Agustín, como un problema /174 no resuelto, del que tendremos ocasión de hablar. El ámbito de lo íntimo es el *retiro.* La escisión que en el mundo griego se da entre el *gineceo* doméstico y el *ágora* pública, se radicaliza en la nueva comprensión que el hombre tiene de sí tras las reflexiones patrísticas. El encuentro con Dios y consigo mismo, y el conocimiento de lo que de verdad es interesante, tiene lugar *fuera del mundo,* en el «retiro». Si acaso, como hemos visto en el epígrafe anterior, surge frente a la ciudad de los hombres, una nueva comunidad basada en la comunión de los santos, que son aquellos que se retiran, los que se van, al interior, por ejemplo, de un convento que abandona la comunidad, que es respecto del común de los mortales, como la idea platónica, un paradigma que está *far and away,*

«lejos y fuera». Y entonces resulta una nueva contradicción: ese interior recién descubierto con tanto entusiasmo, se convierte en lo externo y extraño respecto del mundo y de la historia. Este desequilibrio y esta contradicción van a lastrar la historia intelectual de Occidente, y el desarrollo de la autocomprensión cristiana, de una forma que resulta difícil de exagerar. /175

Capítulo IV

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. La «originalidad» tomista

Pocas figuras hay en la historia de la filosofía que hayan despertado tanto sectarismo como Tomás de Aquino. Para encontrar un parangón habría que recurrir a otros apóstoles filosóficos de masivos compromisos históricos, como Marx; o a adalides de la profecía como Nietzsche. Los unos, encerrándose en la exégesis de su pensamiento, se absuelven de pensar lo que él pensó, y ponen la *Summa Theologiae,* no ya en el lugar de la *Biblia,* sino, lo que desde el punto de vista filosófico y tomista es peor, la convierten en sustituto del ser de las cosas que el Aquinate tanto se esforzó en desvelar y comprender. Para muchos tomistas la escolástica, en el peor sentido, hace tiempo que se convirtió en el desierto de la reflexión. Y los otros, o bien sencillamente la ignoran como simple remedo bautizado del gran Aristóteles; o la desprecian porque, al declarar a la filosofía sierva de la teología, consideran que pertenece a la historia de ésta y no de aquélla. Así, por ejemplo, Hegel, en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía,* que suele editarse en tres volúmenes, dedica a santo Tomás escasa página y media, algo menos que a Duns Scoto, y menos de la mitad que el espacio dedicado a un tal Paschasius Radbertus. Probablemente por razones que muy poco tienen que ver con él, no parece pues Tomás de Aquino un autor que suscite equilibrio en su tratamiento.

Para lo que a mí me interesa esto tiene una doble consecuencia. Por un lado, al sustituir la reflexión por la exégesis, el tomismo, sin duda /176 especulativamente poderoso, se ha situado él mismo fuera de la gran tradición filosófica, tanto más cuanto pretende convertir el pensamiento de santo Tomás en plataforma de combate contra esa tradición, a la que como «modernismo» se considera cúmulo de todos los errores. Por otro, esa tradición filosófica moderna, que recepciona sin problemas a Platón, a Aristóteles o incluso a san Agustín, ignora con grave perjuicio propio aportaciones muy vigorosas y origi-

nales que, a mi entender, hacen de santo Tomás uno de los grandes del pensamiento filosófico. Probablemente, dado su encastramiento ideológico (en un sentido cuasi marxista), este problema no tiene solución a corto plazo. Pero a mí me gustaría transmitir a quien pueda interesar algunas claves de mi experiencia intelectual, a la que pertenecen por igual, y según creo de forma en absoluto discordante, referencias al pensamiento que antiguamente se llamaba aristotélico-tomista y a los grandes clásicos de la filosofía germánica, que han sido y son objeto de mi investigación y docencia.

Vaya por delante que no participo en absoluto del prurito tan propio de los grandes autores del tomismo más reciente, como Gilson y Fabro, o de simpatizantes historiadores de la filosofía como Copleston, por acentuar lo que se ha llamado la «originalidad» de la síntesis tomista, fundamentalmente frente a Aristóteles. Ya sea, en primer lugar, porque entiendo que en filosofía no cabe otra originalidad que el repensar una y otra vez, desde múltiples perspectivas y en los más diversos contextos temáticos o culturales, el mismo «origen» de la filosofía, griego por supuesto, en el sentido en el que dice Hegel que «si tomásemos en serio la filosofía, nada habría más digno que disertar sobre Aristóteles»; o lo mismo podríamos decir: sobre san Agustín, Descartes, Kant, Hegel o Heidegger, porque todos hablan de lo «mismo», para en medida importante expresarlo y decir, efectivamente, eso «mismo», es decir, lo mismo. Pocas cosas hay más pobres en filosofía que alienarse de ese origen para, precisamente, querer ser «originales». Y si alguien jamás albergó esa pretensión fue Tomás de Aquino. Para él Platón, Aristóteles, Proclo, el Pseudo-Dionisio, Agustín, Pedro Lombardo, Avicena o Averroes, son manifestaciones plurales de ese flujo unitario de reflexión que llamamos filosofía, en el que, si es cierto que hay opiniones discutibles, no lo es menos que a todo filósofo se le reconoce, más allá de la controversia, la fundamental autoridad de ser tal. Y eminentemente al «filósofo» por antonomasia que es Aristóteles. Tomás de Aquino, que se tomó en serio /177 la filosofía, pasó toda su vida disertando sobre Aristóteles. Por esta razón mis simpatías, a la hora de valorar el pensamiento de santo Tomás, están más con un autor como Josef Pieper, que acentúa mucho más la esencial continuidad del Aquinate con los grandes clásicos del pensamiento

griego, fundamentalmente Platón y Aristóteles, que una originalidad que, si es cierto que la hay, consiste más bien en reproducir por sí, desde el propio contexto histórico y existencial y en relación con los propios problemas intelectuales, y no en el modo de una exégesis escolástica (insisto, en el peor sentido de este adjetivo), la básica y original inspiración de esos grandes clásicos, y muy especialmente de Aristóteles.

Santo Tomás no es, como Platón, un aristócrata de la Atenas del siglo IV a. de C. preocupado por la decadencia de la *polis;* ni un griego de provincias, preceptor de príncipes y aficionado a observar la naturaleza como Aristóteles; ni un obispo africano en medio de un Imperio que se hunde, como Agustín; es más bien un fraile mendicante, que tiene como responsabilidad reformular el dogma cristiano en el contexto de una emergente cultura burguesa, que ha abandonado la repetitiva seguridad del claustro monacal por la controversia urbana que comienza a desarrollarse en el marco de la nueva institución universitaria. Y es aquí, en ese marco de la *disputatio* escolástica (ahora en el mejor sentido de este término) en el que santo Tomás recibe, y precisamente de los árabes, el gran legado del pensamiento aristotélico, y ve en él el instrumento u *organon* adecuado para la gran tarea de una *Summa Theologiae,* esto es, de una recopilación argumentalmente sostenible y reflexivamente asumible de lo que a los hombres les es posible saber acerca del origen de las cosas; lo que quiere decir para él: de eso *mismo* que Dios ha revelado de sí en las Escrituras y que la Iglesia nos transmite con su autoridad garante de la revelación.

Mas eso que el creyente sabe, hay que transmitirlo a las *Gentes,* a aquellos que, como los antiguos filósofos, no tienen para acceder a la verdad otra vía que el argumento dialéctico y su experiencia ordinaria del mundo; no tienen para llegar a Dios y al conocimiento de lo necesario para su salvación otro medio que la filosofía. Eso mientras que, a la vez, dicho instrumento sirve para esclarecer ese mismo depósito revelado, de modo que aquello que creemos como cristianos, pueda, en la medida de lo posible, ser asumido por nosotros según el modo en que /178 somos específicamente humanos, a saber, en el ejercicio de nuestra capacidad discursiva y reflexionante, en el uso de eso que de antiguo los filósofos vienen llamando razón. Lo primero es filosofía; y en cuanto tal tiene su dignidad propia.

Lo segundo se llama teología, de la que es sierva la filosofía en su orden propio, que es la comprensión de lo revelado por Dios. Mas una peculiar sierva, en virtud de la cual la teología adquiere la dignidad de eso específicamente humano que llamamos racionalidad. Sólo comprendiendo podemos creer como lo que somos: criaturas que en la controversia dialéctica, esclareciendo argumentalmente los discursos, resultan estar hechos a imagen y semejanza de Dios mismo.

2. La doctrina tomista del «actus essendi»

La cuestión de la supuesta originalidad tomista, y también el sentido último de su pensamiento metafísico, se dirime en torno a lo que santo Tomás denomina *ipsum esse* y también *actus essendi:* el ser mismo entendido como acto de ser. Todo ello ligado a una cuestión a la que la crítica tomista ha dado la máxima importancia, que es la doctrina que santo Tomás recoge de Avicena, de la distinción real de esencia y existencia, o esencia y *esse,* o como más a gusto se expresa el mismo santo Tomás entre *quod est* y *esse;* en torno a la cual, y en la medida en que la citada distinción no aparece expresamente en Aristóteles, gravita la pseudo-cuestión de la originalidad tomista.

El horizonte de la teoría aristotélica es lo que los griegos llaman *physis,* lo que nace y muere, lo que se genera y se corrompe; o lo que es lo mismo, lo que desde sí crece, para alcanzar una plenitud provisional en la que no se puede sostener y de la que decae hacia el fondo informe de lo que todo proviene y a lo que todo vuelve. Es el latir mismo de la vida, como expansión, plenitud y decadencia. A eso lo llama Aristóteles movimiento; teniendo en cuenta que se entiende por ello algo muy distinto de lo que nosotros entendemos por tal; ya que nuestro marco de referencia en este sentido es el universo newtoniano, en el que el movimiento es básicamente la traslación de masas en un sistema inercial y respecto de un marco absoluto definido espacio-temporalmente. Esto para Aristóteles es un caso especial de movimiento, no /179 especialmente interesante, que es el movimiento local. Para él el paradigma lo constituye, más bien, el crecimiento de los seres vivos, esto es, eso que nosotros llamamos desarrollo, ahora en el contexto del organicismo vitalista, también propio de nuestra cultura bioló-

gica. Mejor entenderíamos, pues, a Aristóteles si dijésemos que el movimiento es la vida misma; por más que esto tendríamos que matizarlo diciendo que la vida es, más bien, aquello en lo que el movimiento termina (en la generación, por ejemplo), esto es, es la perfección o fin del movimiento. Pero de esto hablaremos más adelante.

La creación como horizonte de reflexión

Lo que interesa es señalar cómo el marco de santo Tomás es distinto, si no filosóficamente, si culturalmente. Eso que los griegos llaman naturaleza se cubre con lo que los cristianos medievales, para los que su fe ha precipitado en una muy determinada cosmovisión, denominan ahora «Creación». La «naturaleza»: dice un griego; y percibe en ella, lo que crece y muere. Un cristiano llama a eso «creación»; y lo que percibe en ella es una obra, el resultado ejecutado de un proyecto. El contenido de ambos conceptos es el mismo. Lo que cambia es la perspectiva formal; en virtud de la cual allí donde un griego en el marco de su experiencia ve lo que crece y muere, un cristiano ve en el marco de su fe, a la luz de lo que la Escritura revela, el resultado de un designio externo a las cosas mismas, es decir, la obra de Dios. Obsérvese que tampoco hay diferencia en lo que se refiere al origen y fin de la totalidad. De hecho los griegos, poco a poco, y guiados por la misma racionalidad de su experiencia, van depurando su visión mítica de la *physis y* desarrollan un verdadero monoteísmo especulativo, en virtud del cual Dios se integra en el universo como origen y fin de su proceso. Pero la perspectiva es inmanente al proceso mismo; y si en él aparece un origen y un fin, lo son tales *del* proceso. Por eso, lo que Aristóteles, como culminación del pensamiento griego en este sentido, sabe de Dios, lo sabe desde el movimiento que percibe en su experiencia; es decir, sabe de él que es, fundamentalmente, un *motor y* el fin último de ese movimiento. Pero un judío o un cristiano están en otra posición distinta. No son *prima facie* filósofos; su marco no es la *empireia* griega, sino los /180 receptores de una revelación en virtud de la cual ellos saben más de Dios, de sus intenciones, de lo que quiere, de lo que pretende, que del mundo mismo. Es más, lo que saben del mundo, no lo saben porque lo hayan experimentado o reflexionado por sí mismos, sino porque Dios mismo así

se lo ha contado. En resumen y *grosso modo:* los filósofos griegos ven a Dios desde el mundo, desde la perspectiva, pues, de un universo (todas las cosas) inmanente; judíos y cristianos ven el mundo desde Dios; desde la perspectiva de un universo trascendente. Es lo mismo —Dios y el mundo— visto desde cada uno de sus extremos posibles.

La clave para entender esto está en *Éxodo,* 3, 14, donde se dice que Dios creó el mundo *ex nihilo.* Allí donde un griego ve que todo lo que se genera y corrompe, procede de una materia preexistente, de un fondo primigenio de disponibilidad natural al que tiene que volver cuando se corrompa, un judío o un cristiano ven un hiato absoluto, una fractura definitiva de toda realidad respecto de sí misma, en virtud de la cual todo procede de una omnipotencia que absolutamente trasciende esa realidad de la que en nosotros mismos o en las cosas tenemos experiencia.

No quiero entrar en la cuestión de en qué medida la razón humana pueda elevarse por sí a la comprensión del mundo como creación. Lo que me parece indiscutible es que esa comprensión tiene una radicalidad diferencial con respecto a toda otra; o que —podríamos decir aún a riesgo de rellenar con palabras un desconcierto existencial— tiene un carácter diferencialmente religioso. La experiencia de la nihilidad original de todas las cosas, de algún modo no se puede hacer desde esas mismas cosas; y sólo en la medida en que originalmente las trascendemos se nos ofrecen como un don que ni procede ni puede proceder de ellas mismas; que viene esencialmente de *fuera.*

La distinción *quod est* y *esse*

Pues bien, esto es lo que quiere pensar santo Tomás en su ya citada distinción entre esencia y existencia, o mejor, entre «quod est» y «esse», que es la condición de posibilidad de eso en las cosas que llamamos «contingencia». La contingencia es algo más que /181 la posibilidad de ser o no ser que afecta a lo finito. Mejor dicho, si es eso, no hemos de entender dicha posibilidad como una indeterminación a ser o no ser previa a la existencia, que, por así decir, quedase atrás una vez que el ente, de facto, existe; es, más bien, algo que afecta al ente en su raíz, de modo que en su constitución queda algo de la nihilidad

de su origen; de modo, pues, que ante él siempre cabe la famosa pregunta de Leibniz: ¿porqué el ente y no más bien la nada? Esta indisponibilídad del ser para la substancia es lo que santo Tomás quiere poner de manifiesto distinguiendo el ser de aquello que es.

Se entiende mejor lo que aquí está en juego considerando que, según Aristóteles, a la substancia pertenece lo que un ente *es por sí y* no por otro, o circunstancialmente. Sócrates es por sí todo aquello que de él se predica según el predicamento de la substancia: es por sí hombre, y animal, y racional, y corporal, etc.; a diferencia de lo que es *kata symbebekós,* accidental o circunstancialmente. Sócrates es ateniense no *por sí,* sino por haber sido dado a luz en Atenas, etc. La «originalidad» del Aquinate se entiende si consideramos que para Aristóteles el ser se dice según las categorías; luego el ser substancial (ser hombre, racional o animal) se dice de Sócrates por sí, y el sujeto así puesto dispone, por así decir, de todo lo que substancialmente *es.*

Aquí es útil la distinción que, glosando a santo Tomás, hace Cornelio Fabro entre el ser categoríal y el ser trascendental. El primero se dice según las categorías, por tanto, substancial o accidentalmente. El segundo, como por lo demás ya lo señala Aristóteles, trasciende a todo género, y se dice no en cuanto el ente es esto o aquello, substancia, cualidad o accidente, sino en tanto que es en absoluto. Pues bien, aunque en el sentido del ser predicamental se pueda decir que la substancia es por sí (a saber esto o aquello, en el orden de su determinación substancial), en lo que se refiere a su determinación trascendental como ente en absoluto, ningún ente dispone de su ser como algo que emerja de su subjetividad, como emergen los actos propios de su naturaleza. Por naturaleza Sócrates es hombre y todo aquello que compete a su humanidad, pero no es en absoluto. Ese existir que es previo a, y condición de, toda otra determinación, ya sea substancial o accidental, es algo de lo que el ente no dispone como lo propio. Y de este modo se pone de manifiesto cómo, siendo exterior a su determinación esencial, el existir es en cada ente algo recibido. Y si consideramos además que, /182 siguiendo a Aristóteles, santo Tomás considera ese ser como acto, y no como cualquier acto, sino como origen de toda actualidad; entonces, lo que resulta de ello es que todo

ente en tanto que es finito está en potencia respecto de su misma existencia, que recibe como acto del origen absoluto de toda actualidad, que es Dios. Que el ser en absoluto (no el ser esto o aquello) no esté disponible desde la substancia de cada cosa, pone de manifiesto, en el sentido aristotélico, la radical potencialidad del ente finito, precisamente respecto de aquello que lo constituye como tal ente; y desde el punto de vista judeo-cristiano su radical carácter de criatura. Ya veremos luego si esto es sobre Aristóteles especialmente original o no.

Otra «originalidad» tomista se puede buscar en el modo de interpretar ontológicamente esta idea de acto de ser, recogiendo, como veremos, a través de Proclo y del Pseudo-Dionisio la tradición neoplatónica, lo que permite a santo Tomás recoger también el concepto platónico de participación para reelaborar desde él toda la ontología aristotélica en un sentido especialmente fecundo para consolidar filosóficamente una visión cristiana del mundo.

Ser categorial y ser trascendental

El acto, dice. Aristóteles, es el «existir» la cosa; existencia que expresa plenamente el verbo ser, allí, como ya vimos, donde este verbo se dice con plenitud de sentido implicando identidad, atribución y existencia. El ser, que se dice de muchas maneras, se dice aquí según el acto y la potencia; pero evidentemente no de igual manera. Primariamente el ser expresa el acto, y la potencia sólo con relación al acto. Ahora bien, el acto es el principio de toda perfección, la perfección misma de toda realidad, perfección que se determinará ulteriormente de muchas maneras, pero que tiene como primera condición el acto. En una especie de experimento mental podríamos preguntarnos quién es más hermosa, si Afrodita o una tabernera del puerto. Platón diría que Afrodita participa en grado sumo de la belleza y que es, pues, la belleza misma hecha paradigma. Suponiendo que Aristóteles hubiese dejado de creer, como Platón, en la existencia real de Afrodita, diría que no: que Afrodita puede ser todo lo paradigmáticamente hermosa que se quiera; pero si /183 no existe, esa belleza no está realizada en acto y entonces no es una perfección real en el orden de los entes, *in rerum natura* como dirán los escolásticos. Y entonces también cualquier tabernera de cualquier puerto es más hermosa que

Afrodita, y cualquier rocín de pueblo más veloz que Pegaso. Para Platón la densidad ontológica la expresa el predicado, como perfección de la que el sujeto participa. La cópula predicativa expresa, por así decir, el enganche del sujeto con la perfección del predicado, es decir, la participación de lo real en esa perfección. Y si acaso, también el más o el menos de esa perfección. Desde el punto de vista aristotélico las cosas se ven de modo bien distinto. La perfección elemental de toda realidad viene dicha por la cópula, que dice, en efecto, primariamente que el sujeto es, esto es, lo «pone» como ente; de manera que la ulterior atribución del predicado lo que expresa es el modo según el cual el ente está en acto, es decir, expresa la forma; pero una forma que es acto sólo en tanto que forma *de ser.*

En este sentido, la originalidad de Tomás de Aquino consiste en explicitar algo que por lo demás es evidente en Aristóteles, que en ningún momento supone que la formalidad predicativa de la realidad incluya su actualización real; de modo que esta formalidad es perfectamente distinguible de su actualización entitativa o existencial. Santo Tomás distingue entre la dimensión formal del acto y lo que él denomina ahora *actus essendi* como principio responsable de la actualidad en absoluto; que, si es cierto que se recibe formalmente en la realidad finita, no lo es menos que es algo efectivamente *receptum,* en el sentido en que la consistencia formal nada dice de su efectualidad. Que algo sea un caballo significa que actuará como un caballo —dice Aristóteles—, pero sólo —añade santo Tomás— si, como algo distinto a su determinación formal como caballo, ese caballo existe, *es* en absoluto. No otra cosa quiere decir Aristóteles cuando dice que el ser, que se dice según las diez categorías (esto es, según modos genéricos), no es él mismo un género, sino que trasciende todas las categorías. Es más, dicho por la cópula verbal, el ser supera el ámbito diferencial de cada predicado y se extiende desde el primero —el que expresa la formalidad substancial— hasta el último accidente, recogiéndolos a todos en la posición del sujeto que de este modo es el ente que se muestra en sus múltiples determinaciones formales. Sócrates no es el substrato de un «ser hombre», al que se añadiese un «ser griego», un «ser ateniense», «ser filósofo», etc. /184 Sino que Sócrates *es* (primariamente en absoluto, un ente, sujeto y substancia) hombre, griego, ateniense, filósofo, etc.

No parece fuera de lugar, ni sería extraño al planteamiento tomista, ni, por supuesto, al aristotélico, hacer aquí un poco de análisis lingüístico. De este modo, podemos llamar la atención sobre los peligros de trasponer al orden real la nominalización, legítima en el lingüístico, del verbo ser, para suponer que «el ser» es algo, un principio metafísico con determinadas propiedades, que por ejemplo se añadiría sobre un compuesto material formalizado para hacerlo existir. Lo primero que hay que decir aquí es que el ser no es nada: es un verbo de las lenguas indoeuropeas que dice que el sujeto del que se predica *es,* en absoluto. Y ese sujeto *que es* resulta ser un ente. Y esto o aquello, según los modos en que ese ser se dice. Lo que dice Aristóteles es que ese verbo «ser» que se dice según las categorías, dice primariamente el acto (sólo secundariamente la potencia), esto es, que el sujeto del que se predica es *actualmente* esto o aquello. Por eso dice el acto, y también primariamente la substancia; por cuanto su simple dicción implica que lo que es, el ente, es sujeto que subyace y ofrece soporte óntico o entitativo a las posibles atribuciones según las cuales el ser se modula.

Por eso, santo Tomás suele utilizar la expresión «*esse seu actus essendi»,* expresión la segunda que es redundante (propiamente, no hay ningún acto que en tanto tal no sea *essendi*)*,* pero que sirve para acentuar la concepción actualista del ser que santo Tomás, por supuesto, comparte con Aristóteles. Además, santo Tomás acentúa también con esta expresión la distinción entre el principio entitativo y propiamente actual de la realidad, y la formalidad según la cual el ente es; o lo que es lo mismo la distinción entre el carácter absoluto y el carácter formal y diferencial de toda actualidad. Todo ello sin olvidar que un acto formal contrapuesto en cuanto acto al *actus essendi* sería para santo Tomás algo tan absurdo como suponer que Sócrates estuviese formalmente constituido como hombre, por ejemplo, es decir, *fuese* un hombre, con independencia de que *fuese* en absoluto y tuviese sus perfecciones formales actualizadas por el *actus essendi.* Más allá de toda disquisición sobre la famosa *distintio realis,* lo que carece de sentido en la ontología tomista, y en general en cualquier ontología, es suponer que el ser predicamental, que se dice según las diez categorías, es un ser distinto que el que trasciende todo género y expresa el acto como acto *de ser.* /185

Ipsum esse

Si esto no se entiende, se pierde de vista la esencial ligazón que hay para santo Tomás entre el *actus essendi* y las formas de ser, y muy especialmente la que hay entre el *actus essendi* y la forma substancial. En un doble sentido. En primer lugar, en la medida en que la forma es perfección sólo por ser acto (sólo son hermosas las cantineras del puerto, y no Afrodita, que no existe; y sólo corren, aunque sea poco, los rocines de pueblo, que no Pegaso), y puesto que el ser es el constitutivo formal propio de la actualidad, podemos concluir que el *esse seu actus essendi,* es el acto de todos los actos y, como santo Tomás se expresa, la forma de todas las formas *(forma formarum).* Toda perfección, tal y como se expresa categorialmente, se reduce, por tanto, a la perfección fundamental de ser. El ser no es pues una especie de actualización de perfecciones formales ya constituidas, sino el constitutivo fundamental de toda perfección. En segundo lugar, en la medida en que el ser implica la resolución intensiva de toda perfección, no hay en él límite alguno o negatividad que relativizase esa perfección. O lo que es lo mismo, el ser expresa la perfección absoluta; de modo que es el nombre adecuado de Dios: el acto pleno, perfecto y puro es «*Ipsum esse subsistens;* el mismo ser subsistente. Lo que tiene como consecuencia ulterior el que todo ser finito tiene de alguna forma que estar «disminuido»; «ser» es para los entes finitos un «ser menos».

Y aquí es donde entra en juego la nueva función que santo Tomás atribuye a la forma, porque esa disminución tiene lugar en tanto que el mismo ser se da en los entes finitos como algo *«formaliter receptum»,* Al ser recibido según una determinada formalidad, el ser se ve de este modo limitado a una forma de ser. «Ser hombre», o «ser caballo», o «ser gusano», supone en cada caso una perfección, en tanto que todas son formas «de ser»; pero supone también en cada caso una imperfección específica, por cuanto de esos entes el ser no se dice en absoluto, sino *sólo* según una (limitada) forma de ser.

Con feliz expresión, Cornelio Fabro ha designado esto como concepto «intensivo» de ser. Ello recoge la tradicional doctrina escolástica de la *analogía entis,* como analogía de atribución intrínseca, según la cual el ser se dice primariamente de un primer analogado que implica un *summum* de plenitud, al de-

cirse en este caso de Dios, como *Ipsum esse* /186 *subsistens.* De Él se dice el ser como infinita plenitud de todas las formas y actos, como máximo de perfección, como paradigma, en virtud del cual cobra sentido el más y el menos de perfección que podemos constatar en el ámbito de los entes finitos; de modo que desde esas diferencias que resultan ser de intensidad o grado, la diversidad de los entes no nos aparece como una disparatada pluralidad, sino como un continuo en el que todo remite a todo y sobre todo a una posición infinita de perfección que está ocupada por lo que designamos con el nombre de Dios. Esta es, en efecto, la estructura que muestra la cuarta vía tomista para la demostración de la existencia de Dios. En la que la diversidad de perfecciones formales resulta integrable en función de una fuente absoluta de toda perfección. El *esse,* como principio de toda perfección formal, de toda actualidad predicamental, resulta así el principio que garantiza esa unificación analógica del mundo, desde el Ente que es idéntico con su ser y en el que este ser es plenitud sin límite, hasta los entes inferiores en los que ese ser es algo recibido y formalmente limitado a una perfección diferencial (ser esto o aquello, *y no* otra cosa); es decir, en los que la plenitud formal del *ipsum esse,* se da sólo parcial o participadamente.

La participación del *esse*

En efecto, como muy bien ha puesto Fabro de manifiesto, el desarrollo de la doctrina tomista del *esse,* por más que remita a decisivas influencias, por ejemplo de Avicena, de quien el Aquinate recoge la idea de distinguir entre la substancia y el acto de ser, se desarrolla más bien al hilo de los comentarios de autores neoplatónicos de la antigüedad tardía como son Proclo y el Pseudo-Dionisio; los cuales tratan al ser como Idea, en el sentido en que el Bien era para Platón la Idea de todas las ideas; como idea, pues, intensivamente participable, según la medida que define a cada especie particular. De este modo, santo Tomás recupera en su doctrina del ser la doctrina platónica de la participación, que Aristóteles había desechado en su esquematización hilemórfica; pero que para una visión cristiana del mundo resultaba muy especialmente fecunda, a fin de poner de manifiesto la diferencia ontológica entre Dios y criatura. En un sentido muy particular. Es cierto que esta /187 distinción ya

estaba garantizada por la diferencia aristotélica entre un primer motor puramente actual y los entes que proceden de la potencia, es decir, que se generan y corrompen. Pero si bien de este modo quedaba a salvo la supereminencia de Dios, ese primer motor quedaba como exterior al mundo. Mas aparte de la diferencia, los cristianos tienen especial interés en poner de manifiesto la «presencia» de Dios en la creación; presencia que resulta evidente allí donde el acto constitutivo de toda perfección ontológica, el ser mismo de cada ente, su más íntima plenitud, resulta ser aquello cuya posición subsistente no es otra cosa que Dios mismo. Pero esto, a su vez, tiene otro problema: si todo lo que *es* resuelve su perfección en el *ipsum esse,* ¿no se confunde a Dios mismo con la existencia de las cosas? Dios es *ipsum esse;* y ese mismo ser es el acto de todas las perfecciones ontológicas; ¿no es Dios entonces la misma *actualitas* del mundo? Este es el problema que santo Tomás quiere resolver con el recurso a la doctrina platónica de la participación, que le permite distinguir un «Ipsum esse *subsistens»,* que es Dios como plenitud autosuficiente y substancial (es decir, el ser mismo como *ousta,* como la cosa misma, en el sentido platónico), y el «ipsum esse» que se da formal y diferencialmente comunicado en la substancia finita, que de este modo *no es su propio ser,* esto es, cuyo ser no es para ella *ousía,* sino que lo «tiene» en parte, como plenitud disminuida, o «por participación». De este modo, el ser que Dios es por esencia, que subsiste plenamente en Dios, se da en la criatura según cierta participación como acto recibido en una subsistencia *distinta.* El ser, pues, que de este modo constituye una esencial continuidad analógica entre Dios y la criatura y garantiza la presencia de Dios en el mundo y la posibilidad de acceder a Dios desde el mundo, establece a la vez (como ser subsistente o ser participado) una radical diferencia, un *horismós* en el sentido platónico, entre Dios y la criatura, dejando así a salvo la absoluta trascendencia del Creador sobre su obra.

3. Ser, vida y substancia

Muchos autores de la tradición tomista terminarían aquí su exposición pensando que se ha dicho lo fundamental, a la vez que se garantiza la famosa originalidad de la «síntesis». A mi

entender, sin embargo, /188 lo dicho no es más que un preámbulo de obviedades; y la citada originalidad no consiste sino en el retorno a confusas posiciones platónicas en las que corremos el peligro de difuminar la doctrina actualista del ser, sobre la que se sitúa la fundamental continuidad del pensamiento tomista con el aristotélico, y que es la que permite rescatar de la vaguedad la citada doctrina de la participación, que de otra forma amenaza con disolver la realidad del ente en una apariencia de realidad; pero, por lo mismo, también a la ontología en un igualmente sombrío saber de sombras.

La consistencia del orden creado

Si alguna ventaja tiene la doctrina aristotélica del acto y la potencia sobre la platónica de participación, es que permite —desde el punto de vista del interés cristiano por salvaguardar la trascendencia de Dios— establecer con claridad un *horismós,* una nítida línea separadora entre la infinitud del principio y la finitud de lo principiado, sin tener que reducir la realidad de lo finito al mimético estatuto de ser sombra o mala copia de sí misma. Platón establece una dependencia del mundo del devenir respecto del mundo ideal tal que en ella el ente del mundo sublunar es sólo un cuasi-ente. No es que ese ente finito reciba el ser como un don; si seguimos la metáfora mejor tendríamos que hablar de un préstamo oneroso que aliena su mismidad al más allá ideal; una mismídad hipotecada, que impide al ente disponer de sí mismo. El asunto no tendría mayor importancia si tras la disquisición ontológica no se escondiese, como siempre, un problema moral, en el que al final nos jugamos el sentido de la posible valoración de la creación, como algo en sí mismo bueno, verdadero y bello, que es por sí cognoscible y amable, afirmable en absoluto; o bien como algo engañoso y tentador, que sólo adquiriría valor cierto al ser sacrificialmente devuelto al origen, es decir, mediante la devolución de una propiedad usurpada. No se trata de un mero matiz teorético; lo que está en juego es el sentido último, el valor, de las cosas que tenemos entre manos; que tenga o no sentido amarlas.

Si el ser fuese una idea, como para Proclo o el Pseudo-Dionisio, la distinción entre la misma idea subsistente y los entes particulares sería /189 tal que podríamos, en efecto, como ha sido tradicional en el tomismo, hablar de una analogía de

atribución, que sería propia en el caso de Dios, pero impropia en esos entes finitos. Ahora bien, lo original del tomismo es que ese ser es «*actus* essendi»; en virtud de lo cual es también «*ipsum* esse», el mismo ser, tanto en su posición subsistente en Dios, como en su dación parcial y formal en el ente finito. Por ser acto, el ser bien puede ser un don, si se quiere un don que tiene que ser continuamente mantenido; pero no es un préstamo, algo que no dé lugar a título de propiedad, esto es, a la emergencia del ente como substancia, como aquello que es por sí, y no por otro. La realidad del mundo no es «virtual», ni sombra, ni ficción; este mundo no es reflejo de otro, sino la existencia de sí mismo *in rerum natura;* y ser es para cada ente su más íntima propiedad; como la vida para el viviente, y la propia humanidad para el hombre.

Porque es por ser acto que el ser es «*ipsum* esse». No hay ser sin mismidad. Precisamente porque, por ser actividad, el ser se dice verbalmente e implica *ab origine* un sujeto sólo desde cuya posición absoluta, que el mismo verbo declara, ese ser se despliega como ser *de,* como propiedad primera del ente que así decimos ser; primero en absoluto como acto, y luego esto o aquello. Ya lo vimos en Aristóteles: el ser es la emergencia actual de sí mismo en un ente que es sujeto: no una sombra desleída, sino el ente *mismo.*

El ser no es una actividad entre otras, ni siquiera una actividad más fundamental, algo así como una base sobre la que se edificasen otras actividades: es el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones. Nos estamos refiriendo a aquello de lo cual correr, aprender, comer, soñar, luchar, son modalizaciones parciales. Si queremos entender lo que es «ser» para Aristóteles y santo Tomás, haremos bien en interpretarlo como «vivir». Es cierto que hay entes que no viven; pero no porque la vida añada nada al ser, sino en el sentido en que el vivir implica una plenitud de ser que no es alcanzada por los entes inferiores, que sí no viven es sólo porque apenas son.

Es importante para entender la posición, tanto de Aristóteles como de santo Tomás, darse cuenta de que la actualidad del ser no es una indiferente formalización de lo real, sino que es el término del deseo, y por tanto el contenido real de todo lo que designamos como bueno. Cuando tras recorrer el desierto llegamos a un oasis y, por fin, bebe-/190 mos: eso es el acto; cuan-

do tras larga ausencia, por fin, contemplamos y abrazamos a la persona amada: eso es el acto; cuando tras un largo proceso de investigación, por fin, los datos encajan bajo una hipótesis y se verifica una teoría de modo que comprendemos: eso es el acto; cuando tras larga vida de penuria, por fin, nos toca la lotería: eso es el acto; cuando los ciegos ven, los cojos andan y los muertos, por fin, resucitan: eso es el acto. Beber, abrazar, entender, ver, andar y, sobre todo, vivir, son formas modales de lo que todo ente desea, que es existir, ser. Pero no como si ese ser fuese algo que, sin más, se tiene o no se tiene; porque es precisamente el *más* lo que interesa, ya que lo que todo ente busca es ser más, vivir más intensamente, desplegar su actividad hacia cotas de mayor potencia y perfección.

Por eso, decir de Dios que es actividad pura, sin límite alguno de potencia por satisfacer; o el *Ipsum esse subsistens,* sin restricción diferencial alguna; es afirmar que su ser es infinita exuberancia vital y satisfacción sin límite. Y por eso es Dios el fin último de toda criatura, por cuanto todo lo que es, cuando actúa y de ese modo pretende intensificar su ser, vivir más, lo que hace no es otra cosa que imitar a su manera la plenitud misma de Dios, que todo ente desea desde el origen mismo de su posición como ente.

La vida: existencia y subsistencia

Ahora la intuición básica de Aristóteles, que santo Tomás recoge con su concepto de «*ipsum* esse», es que la actividad ontológica, el acto de existir, o la vida misma, no es algo que se pierda y disperse en su ejercicio. Por mucho que competan a la vida, y en consecuencia al ser, las metáforas explosivas; por mucho que sea ilustrativo recurrir para caracterizarlos a términos como «emergencia», «expansión», «apertura», la actividad de ex-sistir, siendo un salir de sí, un trascender, no es un difuminarse de sí misma, o una energía que se agotase en la explosión en que consiste. Justo al contrario, esa expansiva emergencia que es la existencia, vuelve sobre sí en su misma actividad. El ser es reflexión original, y por eso esa actividad, a la vez que se abre (se es esto o aquello, así o de otra manera) se recoge en sí misma. Por lo mismo que la vida emerge en sus determinaciones, también se sumerge en lo que resulta /191 ser un fondo, un interior, esto es, un *Hypokeimenon.* Ser, que es un

ex-sistir, es a la vez un sub-sistir. Por eso, como hemos dicho, el ser, como verbo, que dice que algo existe y es activo, lo dice también *de* algo; es decir, dice que un sujeto existe. Ser es «*ipsum* esse», dice mismidad en el origen mismo de lo que es. Y esto es lo que se pone de manifiesto en la estructura predicativa de su atribución.

Pues bien, respecto de esto, el concepto platónico de participación resultaba insuficiente, en la medida en que en él se refleja, justo al contrario, un «desmismamiento» del ente finito, al remitirse toda la dinámica de fundamentación principial a un «más allá» exterior al ente; el ente es lo que es, impropiamente, no por sí, sino en virtud de otra cosa. Por eso entiendo que la originalidad de santo Tomás, lejos de consistir en debilitar el substancialismo aristotélico mediante un recurso a la participación platónica, la hemos de situar en la resubjetivación de un concepto de participación, que permite en santo Tomás situar el ser, no en la exterioridad de un mundo ideal, sino en el más íntimo origen de cada ente, como forma y naturaleza, como origen interno que se despliega en, y subyace a, toda manifestación.

Porque lo participado, que es el ser, implica una reflexividad, una *ipseitas,* que constituye *ab origine* un sujeto; por esa razón esa participación, no es externa al sujeto en el sentido de remitirlo a principios extraños, sino que, en virtud del carácter actual y reflexivo de lo participado, que es «*ipsum* esse» o la actividad de un sujeto, el ente reproduce por sí, substancialmente, la actividad de ser de la que participa. Reproducir por sí, como naturaleza propia, el ser que recibe como un don participado, es lo característico de la substancia tomista. Y en haberse dado cuenta de esto, de que, por tanto, la referencia original a Dios es también *original* en cada ente (en el sentido de propia de cada uno), es a su vez la verdadera originalidad de una síntesis tomista que permite salvar en sentido aristotélico el fecundo concepto platónico de participación.

La consecuencia es, como hemos visto, que el ser, siendo un don del que el ente finito no puede disponer en su origen (en esto consiste su contingencia), lejos de ser una expropiatoria hipoteca ontológica, es para cada ente origen de legítima propiedad que tiene por objeto el mismo ser donado, del que ahora el ente se hace responsable como sujeto y substancia. Por

ser el ser originalmente subsistencia, cada ente es *por sí* su existencia./192

Dicho de otra forma: porque el ser es uno, y no se puede por tanto participar parcialmente, hay algo original en la existencia que modifica radicalmente esa participación, por así decir anulándola. Si participamos aquello que constituye la esencia misma de Dios, que es el ser, se produce algo muy distinto de cuando un caballo participa la esencia del caballo o un pez la del pez; porque se participa de aquello en virtud de lo cual Dios es autosuficiencia plena. Todo ente participa en virtud del *ipsum esse* de la misma originalidad ontológica por la que Dios es por sí y no por otro; y es por tanto, en la medida de su participación, algo que, como Dios, es absoluto y, dispone de su ser, es substancia y sujeto; y por eso lo que por poseer sus principios no requiere de participación externa para dar razón de sí. Todo ente, en la medida en que participa del ser, anula esa misma participación, de modo que «*non indegeat extrínseco fundamentum in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso subsistere, quasi per se et non in alio existens*» *(De Pot.,* q 9, a l).

De este modo, la creación no es la *dependencia* de todas las cosas respecto de Dios, sino, justo al contrario, o quizás mejor, justo por serlo, la *liberación* de todas ellas en su ser propio. Porque esa creación resulta ser la infinita reproducción en las cosas de aquello que Dios tiene como más propio, que es su mismidad subjetiva. Las cosas son absolutas, ellas mismas son pequeños y participantes «dioses». De este modo, Dios no está presente en el mundo como el poder externo que lo ensombrece, sino mediante el ser como la fuerza interna por la que cada cosa es ella misma. Y la diferencia, el ser de cada cosa para sí, no es algo que las cosas roben a Dios, el resultado de una imperfección e incluso un pecado, sino lo que tiene en el ser su propia justificación. El ente, por ser uno consigo mismo, es también, en cuanto tal, como Dios mismo, plural y diverso. Ser es ser libre. Como algunos siglos después dirán con santo orgullo los románticos de Jena: «*Gott will götter*», ¡Dios quiere dioses!

Esse y forma de ser

De este modo, la trascendencia de Dios es algo que ciertamente se resalta en el contrapunto de la indigencia ontológica de lo creado, tal /193 y como refleja el concepto de participación. Pero es una pobre trascendencia la que necesita de la pobreza del ente para tener garantías. Hay otra trascendencia, esta vez no comparativa, que es la que compete al ente por ser sí mismo y no otro; trascendencia que es propia de Dios, pero que contrasta sobre el fondo de la que, por ser, cada ente tiene, por ser sí mismo, como absoluto positivamente diferenciado. Dios es lo distinto, no sobre la indistinción de lo finito, sino sobre la infinita diferencia de las perfecciones creadas, ellas mismas subsistentes y autónomas.

La forma es el principio que recoge el ser y lo limita a la significación concreta de ser esto o aquello. Es el modo de la participación. El caballo participa del ser de Dios como caballo, el hombre como hombre. De este modo, podría parecer que esa forma es una reducción, como un recorte de la infinita perfección ontológica. Pero también esto sería una muy empobrecida lectura de santo Tomás, allí donde Aristóteles había visto en la forma, sobre todo en aquella primera que define la posibilidad del ente de ser substancia, la perfección fundamental del ente. Mas la contradicción es sólo aparente y sólo la mala voluntad empobrecería la lectura. Es cierto que la forma constriñe el *actus essendi* a una significación concreta. Pero en la medida en que el ser es «*ipsum* esse» esa limitación no anula en el ser su razón misma de acto: no se puede ser sólo un poco, y el acto sigue siendo la exuberancia de sí mismo más allá de sus límites. Por eso, ser hombre, por poner el ejemplo más claro, no es una forma de «conformarse» con los propios límites, sino una forma de ser, y por ello una forma de superar toda limitación, de parecerse a Dios. Ya veremos de qué manera esto es así de modo especial en el hombre. Pero todos los artistas han visto en la sencillez de una rosa florecida, en el espléndido vuelo del águila, en la atracción del cuerpo desnudo, en la sonrisa de un niño, una forma de ser para cada cosa más que una rosa, más que un águila, más que un cuerpo, más que un niño, de ser la imagen adecuada de la gloria de Dios. En este sentido, porque es para cada ente el modo de reproducir por sí y no por otro el «*ipsum* esse», la propia forma es, desde la imperfección, la

forma adecuada de trascenderla y superarla, de hacerse perfecto. Y actuar según esa forma es el modo de superar la propia finitud. Volar es para el águila su forma de infinitud. Por eso, para cada ente el ser /194 tiene una consistencia formal, es, como dice santo Tomás, *primum formale,* porque esa forma es el modo que cada ente tiene de, siendo sí mismo, reproducir la perfección de *todas* las cosas; universalidad común que acompaña al ente y se muestra precisamente en aquello que le es más propio, en aquello por lo que es diferente: en el lenguaje de los hombres, en la sonrisa de los niños, o en el vuelo de los pájaros, se muestra la gloria del mundo y el esplendor de su origen divino. Las cosas son lo que son, según su propia forma de ser; que es el modo que tienen de ser sí mismas y reproducir la gloria infinita de Dios, como Dios es, por sí y no por otro.

4. La teoría aristotélica del movimiento

Este es el punto desde el que volver sobre Aristóteles para intentar recuperar en el contexto del trascendentalismo tomista una comprensión del movimiento que a mi entender, y en parte importante debido a la interpretación escolástica, se ha recepcionado en la tradición desprovista de su esencial dimensión trascendental. Se entiende que el movimiento, como paso de una forma a otra, ya sea en el orden accidental como modificación de la substancia, ya sea en la generación o corrupción como devenir de la substancia en absoluto, es una mera transformación de la materia, «primera» en el caso del cambio substancial, «segunda» en el caso del cambio accidental. Que el movimiento es mucho más que eso, en concreto el modo de ser propio del ente potencial, queda entonces olvidado, y se olvida también así la dimensión trascendental de ese movimiento, a la vez que con ello se desvirtúa radicalmente la idea aristotélica de naturaleza.

Aristóteles define el movimiento como la actividad del ente en potencia, en tanto que potencia. Permítaseme referirme a mi propia biografía intelectual, para decir que yo durante mucho tiempo entendí esta definición de Aristóteles de la siguiente manera: el movimiento era el acto del ente en potencia, en tanto que ese acto era potencial. Es decir, teníamos en el ente una potencia, y en ese sentido no había movimiento. Luego

teníamos la actualización de esa potencia, y ahí tampoco había movimiento. Pero entre medias teníamos una actualización intermedia de esa potencia por un acto que todavía /195 estaba en potencia, por un acto que era, por así decir, un medio acto. Y eso era el movimiento. Huelga decir que no entendía nada; y la definición de Aristóteles dejó de llamarme la atención. Con el tiempo he entendido otra cosa; y ahora me parece más interesante. Aristóteles no dice que el movimiento sea un acto que no es acto sino potencia (lo cual es ininteligible); dice que el movimiento es el acto del ente en potencia (lo cual se entiende perfectamente); pero no en tanto que ese ente (ya) está en acto, sino en tanto que (ese ente, y no su acto) está (aún) en potencia, es decir, en tanto que queda un resto de potencia aún no cubierta por el acto. Si el «en cuanto potencia» lo referimos al ente y no al acto, entonces se entiende todo. Veamos: un corredor no ha llegado todavía, y por tanto está en potencia de alcanzar la meta. Eso puede ser porque está parado en la línea de salida y no se mueve. Ahora bien, esa potencia comienza a actualizarse en el momento en que se pone a correr; el que corre, aunque aún esté lejos de la meta, está llegando. Hay por tanto un llegar de quien ya ha llegado. Y en ése no hay movimiento: ya está en la meta. Pero hay otro llegar de quien no ha llegado todavía. Es el acto del ente en potencia. Eso es la carrera o el movimiento: el llegar de quien no ha llegado. Pero aún no basta con ello, porque ese llegar de quien no ha llegado sería un falso llegar si no pudiéramos distinguir en él, en tanto que ha llegado y en tanto que no ha llegado. Se ve mejor en otro ejemplo. El que tiene sed y bebe pasa de la potencia al acto, pero no absolutamente; se satisface pero quizás no del todo, si tiene mucha sed. Y entonces, el beber de quien tiene sed en tanto que aún tiene sed: eso es en él movimiento. ¿Por qué es necesario distinguir? Pues porque es evidente que quien empieza a beber ya está satisfecho, ha alcanzado el acto *y no hay en él movimiento,* con tal de que siga bebiendo; porque si deja de beber vuelve a sentir la sed. Por eso, el (relativo) llegar de quien no ha llegado (todavía), en tanto que no ha llegado, es en él movimiento; porque en tanto que al llegar ya ha llegado, eso no es en él movimiento, sino la meta lograda. Lo mismo: la (relativa) satisfacción de quien no está (aún) satisfecho, eso es movimiento; mientras que en tanto que (ya) lo está, eso es,

efectivamente, la satisfacción en que ese movimiento termina. /196

El movimiento como perfección

Estamos traduciendo *entelequeia* por actividad. Más correcto sería traducirlo por acabamiento o perfección. Y entonces la correcta traducción de la definición de Aristóteles sería: el movimiento es la perfección de lo imperfecto en tanto que imperfecto (porque en la medida en que al perfeccionarse ya es perfecto, ya no podemos hablar del movimiento sino del fin en el que todo movimiento termina). Dicho de otra forma, en tanto que es una *entelequeia* —esto es, una perfección— el movimiento siempre está llegando, o lo que es lo mismo, el movimiento está terminando siempre. (Por eso, por ejemplo, podemos en todo momento tomar una fotografía instantánea, fija, de algo que está en movimiento; como diciendo: hasta aquí hemos llegado.)

Todo esto puede parecer abstrusismo filosófico y trucos sofísticos. De hecho la teoría aristotélica del movimiento no ha recibido la atención de los teóricos; y se la ha relegado a los márgenes de una filosofía de la naturaleza, como si no contuviese la ontología del ente finito. Se ha entendido el movimiento como un intermedio entre dos estados; y se ha olvidado que el movimiento es la clave para entender el ser mismo del ente en potencia, es decir, del ente finito en cuanto tal. Esto tiene que ver con otro malentendido. A saber, se piensa que, según Aristóteles, siendo la forma el principio que define al ente en cuanto este ente y no otro, todo ente tiene su propia forma como aquello que *ha actualizado «ya»* (en pretérito perfecto) su potencia; si acaso quedaría una potencia *restante,* en la medida en que esa forma *primera* puede actualizarse en un *segundo* orden accidental por ulteriores determinaciones. Así Sócrates, siendo hombre, puede ser o no ser filósofo, etc. También en el sentido de que esa actualización formal es reversible, y lo que es alfalfa puede dejar de serlo, en un cambio substancial, cuando una vaca se la come, por ejemplo. El movimiento no sería otra cosa que el paso a esas formas segundas, o más radicalmente la adquisición o pérdida de la forma substancial en la generación o corrupción en absoluto, como cuando un animal nace o muere, convirtiéndose en otra cosa. /197

Ser y devenir

Pues bien, sin ser esto incorrecto, es una muy pobre interpretación del hilemorfismo aristotélico, que en mi opinión debe ser radicalizado mediante la introducción de la teoría del movimiento como algo que afecta a la misma constitución hilemórfica del ente. Quizás se entienda mejor el alcance de la cuestión si la ponemos en otro contexto diferente, culturalmente más interesante. Desde finales del siglo XVIII la filosofía comenzó a prestar atención a esta teoría, digamos, «trascendental» del movimiento que había sido olvidada por los escolásticos, radicalizándose como una teoría del «devenir», por oposición a una teoría del «ser». Esta nueva pasión dinamicista la vamos a encontrar por doquier: lo importante no es lo que las cosas *ya* son, sino aquello a lo que apuntan, lo que pretenden ser. Ya a finales del siglo XVIII, Fichte entiende la subjetividad como un absoluto afán, *streben,* de autodeterminación; como una pasión de libertad nunca realizada del todo que nos lleva a transformar el mundo y lo que él tiene para nosotros de determinación empírica en la ocasión de una infinita *tarea,* sólo al final de la cual podemos suponer la síntesis perfecta de lo ideal y lo empírico. Schelling extiende esta pasión teleológica a la naturaleza, que es el mismo absoluto en el *proceso* infinito de su desarrollo, en el juego de una productividad que siempre supera sus productos. Para Marx, siguiendo de cerca a Hegel, el hombre no es algo dado, sino un continuo *hacerse,* que es también *liberarse* mediante el trabajo de la necesidad de la naturaleza o de las condiciones alienantes de un orden productivo expropiatorio. Para Nietzsche, lo dado en el hombre es un mero material con lo que el superhombre proyecta su futuro. Bergson ve en la tensión del tiempo, en lo que él llama la *durée,* el rasgo característico de la vida; y la vida, a su vez, como paradigma del ser en absoluto. Probablemente, la más radical expresión de esta pasión contemporánea (que no moderna, porque a los grandes pensadores del barroco les gustaba más ver la naturaleza *sub specie eternitatis,* ya fuese en la identidad inmutable de la substancia de Spinoza, ya fuese en la irrelevante distensión temporal de la nebulosa de Laplace; los barrocos son amantes de los astros y de sus regularidades) por la perpetua novedad del devenir, sea el existencialismo, en el famoso dicho de Jean Paul Sartre de que el hombre no es una esencia,

sino que es su existencia; es decir, lo que constante- /198 mente él está haciendo de sí mismo, y no aquello por lo que está original y «esencialmente» determinado.

Y qué duda cabe que esta filosofía de la existencia resulta más atractiva que cualquier esencialismo, que tiene que deducir toda relevancia proyectiva, toda pasión creadora, todo afán de novedad, es decir, la vida misma, al orden de la formalidad segunda, o lo que es lo mismo, al orden de lo accidental. Y no sólo es más atractiva, sino que es más convincente. Anclada en ese anquilosamiento esencialista por no haber entendido el radical carácter ontológico de la teoría aristotélica del movimiento, la cultura cristiana se mueve en un contexto filosófico en el que lo esencial del cristianismo: categorías históricas y morales como el bien y el mal, pecado y perdón, incluso salvación y condenación eternas, se ve relegado desde el punto de vista metafísico a ese orden accidental. Desde el fixismo esencialista, la gracia es un accidente, salvarse o condenarse una circunstancia que no afecta a la forma primera. Y el mismo orden que la Iglesia representa tiene que ser entendido como insubstancial. No es que no sea convincente; no es que una metafísica a la que la historia le sobra nos deje fríos; tampoco es lo importante la irrelevancia existencial de semejante ontología y el consiguiente rechazo cultural que ha sufrido; es que algo así tiene que ser absurdo y radicalmente falso, sin necesidad de recurrir a ulteriores argumentos.

Pero probemos a aplicar la teoría aristotélica del movimiento anteriormente expuesta a la misma constitución hilemórfica del ente, y veremos que toda la ontología aristotélica sin dejar de ser esencialista ya no es en absoluto fixista y se entiende entonces que el ser del ente en potencia, de todo ente finito, no es otra cosa, en tanto que ese ente está en potencia, que movimiento. El movimiento ya no es un intermedio incomprensible entre dos estados, sino el carácter mismo del ser. Ser es para lo finito moverse; o lo que es lo mismo la dinamicidad, frente a la estaticidad, es su carácter más propio en tanto ente *potencial.* Pero si aplicamos esa teoría del movimiento a los primeros principios del ente, esto es, si substancializamos el movimiento, a la vez que dinamizamos la substancia, entonces hay que asumir algo que produciría escalofríos a cualquier escolástico tradicional, a saber, que todo ente está en potencia,

no respecto de otra cosa, sino respecto de aquello mismo de lo que está en acto. Potencia y acto no son magnitudes excluyentes sino las dos caras de la misma moneda que es el ser finito.

/199

5. Dialéctica del acto y la potencia

Yo tengo en poco la originalidad en filosofía. Ya voy repitiendo muchas veces que nuestra tarea no es enmendar la plana a una milenaria tradición para convertir, como hace Aristóteles en la primera historia de la filosofía que se escribe en el libro I de su *Metafísica,* a los pensadores que nos preceden en profetas parciales de la nueva aurora que cada cual pretende representar. Antes bien, pienso que esa tarea consiste en repensar la tradición, ese continuo filosófico en el que el hombre reflexivamente se ha interpretado a sí mismo, a su situación en el mundo, a su responsabilidad en la historia, ante Dios y los demás hombres. Del mismo modo como no inventamos un lenguaje en el que nos comunicamos unos con otros, tampoco podemos inventar los argumentos con los que nos esclarecemos a nosotros mismos. Por eso, a filosofar sólo se aprende aprendiendo filosofía, repensando lo que otros ya han pensado. Y por eso también, ante filósofos «originales» bien podemos sospechar: ignorancia, por genial que sea (es el caso de Nietzsche, de Husserl, de Wittgenstein; y por cierto no es desdoro, porque tampoco Platón conocía bien a Hegel); mala fe para escamotear las fuentes de la propia reflexión (es el caso de Heidegger, quien camufla su vastísimo conocimiento de la tradición en un retorcido lenguaje privado); o simple vacuidad (de la que evidentemente no se pueden poner ejemplos conocidos; porque, si la tradición es depósito del pensamiento, como sostengo, sólo son famosos en ella aquellos que le aportaron algo).

Y sin embargo, es también verdad lo contrario: si la filosofía es reflexión, si es un pensamiento que da cuenta de sí mismo ante otros en forma de argumentos, tampoco se aprende filosofía si no aprendemos a filosofar, es decir, si no reactualizamos eso pensado como algo propio. (La filosofía alemana, con su facilidad para los nuevos términos, emplea aquí el bello verbo *nachvollziehen.)* Por eso, si es verdad que tiendo a descon-

fiar de filosofías que quieran ser originales, me atrevo a extender esa desconfianza a las historias de la filosofía que no quieran serlo; pues reducen lo que se piensa, resultado de un «yo pienso», a lo *ya* pensado por otros, arrancando de la historia todo el vigor de la primera persona.

Vaya esto como preámbulo para subrayar lo que pienso que constituye la aportación más propia en las reflexiones que se hilvanan en este /200 libro, la más original, en el sentido en que, así explicitada, no la he encontrado en ningún sitio. La podemos denominar «concepción dialéctica del acto y la potencia».

La dialéctica

Entiendo aquí «dialéctica» en el más específico sentido hegeliano, como, podríamos decir, «realidad de la contradicción» (Hegel habla *der ungeheuren Macht des Negativen,* del inmenso poder de lo negativo), y no tanto en el más laxo sentido de Platón, como ascenso de la mente desde los géneros inferiores a los superiores, aunque, naturalmente, haya una conexión entre ambos sentidos que no vamos a rastrear ahora. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel plantea el problema con toda su crudeza al describir cómo el ser, puesto como tal en su absoluto carácter abstracto, y carente por tanto de toda determinación, se identifica *eo ipso* con su contrario: un ser que *sólo* es, no es *nada,* o es idéntico con la *nada.* Ahora bien, esta «nada» tampoco es un absoluto en sí mismo estable, en tanto que es sólo la absoluta negación *del* ser en el que tiene su principio, por lo que la nada es el constante salir de sí para volver al ser originalmente negado por ella; es decir, la nada se muestra como *devenir,* como vuelta al ser, como negación de la negación que ella representa. Pero ese ser en el que el devenir termina, como superación de la negatividad, ya no es el ser abstracto del principio, sino un ser determinado por la negatividad que en él se supera. De este modo, al devenir, el ser se realiza en concreto como lo que deviene «esto» o «aquello»; en la medida en que «esto o aquello» ya no es el ser en absoluto, sino el ente concreto, (este ente que *no es* aquel) determinado desde, la negatividad de su origen en el devenir.

Hasta aquí Hegel. No vamos a entrar a discutir el alcance metafísico, muy discutible, de este planteamiento global de Hegel. Lo que nos interesa es poner de relieve esta concepción

del devenir como síntesis realizada y relativa de ese principio absoluto que es el ser, y su absoluta negación que es la nada. Aristóteles formula el principio lógico del *tertio excluso,* en virtud del cual entre la afirmación y la negación contradictoria de una proposición no hay una tercera posibilidad. Es una variante del principio de no contradicción que entiende que un ente no /201 puede ser y no ser a la vez y en el mismo sentido. Sócrates, según eso, es o *no es* hombre, pero si lo es, lo es en absoluto. Esta validez del principio de *tertio excluso* es precisamente lo que cuestiona la concepción dialéctica de Hegel, entendiendo que entre el ser y el no ser, como síntesis de ambos, se da precisamente la realidad concreta como devenir, como un llegar a ser *ya* lo que *todavía* no es. Que lo que *todavía* no es, sea *ya,* es la expresión de la misma realidad finita, de la dinamicidad de su devenir como *entelequeia* (es decir, perfección) imperfecta. Vemos, pues, que el *tertio* que queríamos excluir no es otra cosa que *lo que hay.*

Lo podemos formular más afiladamente en diálogo con Frege. Él distingue en una proposición su *sentido,* que es el contenido formal de la proposición, afirmado o negado, de lo que el llama *Färbung,* coloración, que es aquello en la proposición que no afecta a su contenido formal. Y el ejemplo que pone Frege es precisamente las proposiciones adversativas. Podría parecer que una adversativa es una proposición en la que se niega en la subordinada el contenido de la principal, *a la vez* que se declara una conjunción con ese contenido de la principal de *otro* sentido junto con la negación del primero. Según esto decimos por ejemplo de alguien que «es un hombre, pero niño». Podría parecer que en el «pero» adversativo se niega la principal; en este sentido la citada frase sería «es un hombre, pero, no es un hombre, es un niño». Formalizado sería: p^(-p^q), o lo que es lo mismo (p^-p)^(p^q); con lo que, siendo la conjunción con una contradicción, la proposición molecular que resulta es contradictoria, o sea, carece de valor de verdad y es un sinsentido lógico. Como es muy duro decir que todas las proposiciones adversativas son sinsentidos, lo que hace Frege es expulsar el carácter adversativo del ámbito del «sentido» lógico, reduciéndolo a mera «coloración» lingüística, de modo que, en lo que a ese «sentido» se refiere, las citadas adversativas serían simples conjuntivas. Que alguien «es un hombre, pero un niño», no

tiene otro sentido que simplemente decir que ese alguien «es un hombre *y* es un niño», siendo independiente el sentido de ambas afirmaciones.

Esto no es banal. Véase por ejemplo las repercusiones que esto puede tener en derecho penal. Nos escandalizamos de algunas ejecuciones de criminales menores (como escándalo adicional sobre toda ejecución en absoluto) que han tenido lugar en los Estados Unidos. /202 Pero olvidamos que esto no es sino consecuencia de aplicar una lógica de la identidad que necesariamente ajusticia ya en su nivel propio a una realidad que *sí* es contradictoria. De este modo, si alguien *es* hombre, es penalmente responsable, con independencia de que *además* sea *también* un niño.

Lo que viene a decir Hegel es que el carácter de la realidad es contradictorio, y que por tanto sólo una lógica de la contradicción puede ser adecuada expresión de esa realidad. Esto, con independencia de otras implicaciones metafísicas que trataremos en su momento, es el sentido de la «dialéctica» que queremos salvar aquí.

La contradicción en Aristóteles

Y es así precisamente en el contexto de una interpretación de Aristóteles. Porque, si bien es cierto que Aristóteles, siguiendo a Parménides, es el sistematizador de esa lógica de la identidad, no lo es menos que en el desarrollo de su pensamiento ontológico no hace el menor caso de esa lógica. Lejos de afirmaciones rotundas, todos sus escritos están llenos, en la mejor tradición socrática, de perplejidades que se resuelven en el momento lógico decisivo con un «parece que...»; cuando no remitiendo a una comparación (lógicamente *debilísima,* en el sentido postmoderno) con el que toca la lira, conduce el carro o pilota la nave. Y en ningún sitio es esto más cierto que en su teoría del movimiento, cuya definición contiene una contradicción que es insuperable en el ámbito de lo definido: se trata en el ente, *en cuanto móvil,* de la «perfección de lo imperfecto», de la «actualidad de lo potencial», en definitiva, del «ser de lo que no es», o del «no ser del ente».

Digo que esta contradicción no se resuelve en el nivel en que se plantea, porque no podemos bagatelizarla diciendo que Aristóteles la relativiza al añadir en la definición que el movi-

miento es la «perfección del ente imperfecto, *en tanto que imperfecto».* Es cierto que el acto, *en cuanto acto,* no es potencia (esto va a ser una decisiva diferencia con Hegel que veremos en su momento). Pero no lo es menos que, para superar esa contradicción hemos, de salirnos del orden *dinámico* que estamos definiendo; de modo que ese orden, por ser en sí mismo contradictorio, no se expresa sino en una definición contradictoria. Insisto: /203 el movimiento mismo, la realidad de lo móvil en cuanto móvil, es el *tertio* que quedaría *excluso* si intentásemos superar lógicamente esa contradicción. Es lo que de hecho ocurre en Parménides y en Zenón, que *lógicamente* declaran la inexistencia o exclusión lógica del movimiento. Pero vayamos a las cosas mismas, y veremos que la contradicción se nos hace algo funcional, la misma tensión que *opera* en lo real. La bellota, que es un árbol que no es árbol, es su mismo *devenir* árbol. El niño, que es un hombre que no es hombre, existe como el hacerse de sí mismo. De este modo, Aristóteles recupera algo que Parménides, y en parte Platón en lo que tiene de inmovilista, habían perdido, y es el sentido griego de la *physis,* en la que ser es *gygnomai,* crecer, vivir en el sentido tensional de este verbo hacia una plenitud que sólo se da en la forma de novedad. Es la alternativa primaveral a una concepción plutónica y pesimista del mundo, según la cual el ser es lo ya sido y enterrado en la irrelevancia del pasado, del Hades. Frente a eso, la concepción aristotélica del movimiento nos ayuda a entender el ser como vida, como lo que se abre, como lo que tiende hacia una plenitud que es siempre lo nuevo, lo que viene. Si el ser así entendido es crecimiento y renovación, es Perséfone la que triunfa en metafísica, como imagen mítica de la perpetua revitalización.

6. El principio como fin: ¿hay cuatro causas en Aristóteles?

Lo que se mueve, no es lo que es, por eso está radicalmente deviniendo lo que no es *todavía;* pero, curiosamente, desde eso mismo que es *ya.* Hacerse hombre no es para el niño convertirse en algo extraño, sino realizar su propia posibilidad, dejar atrás su potencia y perfeccionarse como lo que ya era en el origen. Pero esto no se entiende si no asumimos lo que ya

hemos dicho: que todo ente potencial, está en potencia respecto de su misma actualidad. Todo hombre lo es en potencia; todo árbol, todo ser vivo. La posibilidad no es, por tanto, algo externo al ente, sino la tensión de su mismo ser. Dicho de otra forma; para todo lo potencial, para el ente que no es el acto puro, la posibilidad lo es de ser sí mismo. Por eso, en el movimiento, así entendido, las cosas no van hacia otra cosa, sino hacia sí mismas. El movimiento es fundamentalmente reflexión: llegar a ser lo que cada cosa es. O también, fun- /204 damentalmente el movimiento no es algo que suceda a la substancia como algo externo, sino que es la realización o actualización misma de la substancia.

El movimiento «natural»

Esto puede sonar novedoso, pero no debería. Porque para Aristóteles la forma substancial es, por un lado, principio del movimiento, aquello en virtud de lo cual un ente se comporta como tal; y por otro lado es el fin de ese mismo movimiento, en tanto que es la perfección que buscan los actos propios del ente. Por ser hombre, un niño, en condiciones *naturales* de alimentación y salud, genera como crecimiento su movimiento propio, hasta llegar a la perfección de su forma, es decir, hasta llegar a ser hombre, que es lo que era al principio. Y no cabe decir que al principio es hombre en potencia, y que sólo al final lo es en acto; porque también aquí, es más, especialmente aquí, es válido el principio de que el acto precede a la potencia; y a esa potencia de ser hombre la precede el serlo ya formalmente en el origen.

Este planteamiento puede parecer extraño en el contexto de la filosofía aristotélica, si entendemos, como él parece a veces dar a entender, que el movimiento, o es un cambio en la determinación accidental, o es un cambio substancial, en el sentido de que una substancia deja de ser lo que es y pasa a ser otra. Y el ejemplo aristotélico por antonomasia de este movimiento sería la generación y la corrupción. Sin embargo, tomar aquí la palabra a Aristóteles no nos lleva, en mi opinión, a la más correcta interpretación que propongo, según la cual el movimiento paradigmático sería el crecimiento, la generación, pero en un sentido inconcluso que permanece siempre abierto respecto de un fin que no es otro que la forma propia y que

nunca se termina de realizar. Pero este es el que Aristóteles denomina movimiento natural, el que procede de la propia naturaleza, de la substancia misma como principio de operaciones; y que se opone al movimiento violento, que es el que se realiza en la substancia por un acto ajeno.

Pero precisamente esto es lo que diferencia a los entes que son *por naturaleza* de aquellos que lo son *por artificio.* Para un árbol, llegar a ser una mesa es una posibilidad externa que requiere para su actuali- /205 zación la acción de un agente externo al ente. Sin carpintero no hay mesa. Eso es muy distinto del movimiento en virtud del cual una bellota llega a ser árbol, por sí, y no por otro; en virtud de una potencia interna o activa, en el sentido en que su misma constitución como tal surge de tener como propio el acto que la actualiza. Una bellota llega a ser árbol por sí misma, en virtud de su propia naturaleza, y no por movimiento violento que el ente recibiese pasivamente. La bellota se hace árbol de modo natural, porque *ya* es árbol.

De este modo vemos que la causa o principio del movimiento, o lo que es lo mismo, del ser del ente finito o potencial es, en primer lugar, la forma o idea según la cual el ente es tal y no otro ente, es decir, la forma en virtud de la cual dicho ente es por sí o es substancia; se trata pues de la forma substancial. Pero, en segundo lugar, en tanto que el ente está en potencia respecto de esa forma (que es *entelequeia* o perfección del ente *en potencia)* su ser, hombre por ejemplo, es un movimiento hacia una perfección aún no realizada; es decir, esa misma forma es causa final en la que termina el movimiento y desde la que ese movimiento se entiende o no como logrado. En tercer lugar, sin embargo, la potencialidad del ente, desde la que el ente se mueve hacia su fin, no puede ser absoluta y viene definida por el mismo acto que se busca, pero que, de alguna forma, esto es, en la forma específica de su ser hombre, ya está realizada en el origen; razón por la cual la misma forma substancial es *también* principio en el que tiene su origen el movimiento; y como *naturaleza* que actúa por sí y no por otro, debe ser entendida también como causa, en este caso como causa eficiente del movimiento.

La unidad de las causas: la vida

Aristóteles en el libro I de la *Metafísica* entiende que su originalidad respecto de los filósofos que le han precedido consiste en haber precisado en su conjunto lo que otros pensadores han vislumbrado sólo parcialmente. Y eso es el cuádruple sentido de la causalidad o su teoría de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Permítaseme decir que, en mi opinión, el Estagirita no está fino en la valoración de su propia originalidad. En primer lugar, porque si el *logos* /206 es la reducción de la pluralidad a la unidad, y si la causa es la razón principial del ente por reducción a la cual ese ente puede ser entendido como uno, las causas no pueden ser cuatro. Dicho de otra forma: la descomposición analítica de la principialidad en una cuádruple raíz, por la que *un* ente se descompone en la referencia a *cuatro* principios, por fecunda que sea a la hora de clarificar el comportamiento de las cosas, no puede ser la última palabra de una teoría ontológica; y esa teoría queda pendiente de una recomposición sintética que recupere la unidad de la idea de principio, so pena de renunciar a una comprensión *lógica* de la naturaleza en el sentido de una posible reducción de lo múltiple a lo uno. Pero es que además la idea de una cuádruple causalidad no hace justicia a la propia teoría aristotélica como ontología del ente natural, en la que tres de esas causas, la formal, la final y la eficiente se dejan perfectamente unificar reflexivamente en el sentido que hemos expuesto: ser hombre (forma) es la actividad original en virtud de la cual ese hombre mediante los actos propios de su naturaleza (eficiencia) supera su propia potencialidad y alcanza la plenitud de aquella forma original (fin).

Esta actividad o *entelékheia* (el ser hombre, no como simple modulación predicativa, sino como efectivo existir siendo hombre, es decir como acto de *ser hombre)* que es forma, fuerza ejecutante y fin de sí misma (esto es, causa formal, eficiente y final) es lo que Aristóteles llama *vida.* La vida no es otra cosa que la integración de esos tres momentos; en virtud de la cual, lo que es según la forma, realiza por sí misma su propia perfección hasta superar la potencialidad de su origen y alcanzar como fin su propia determinación. La vida se muestra así como el movimiento en el que el móvil se autodetermina a sí mismo, para llegar por sí a ser lo que en sí mismo es: substancia de una

determinada naturaleza. Vivir es el ser propio de los entes que tienen en sí mismos el principio de su movimiento y por tanto la capacidad de auto-actualizarse con vistas a la realización de su propio fin, que no es otro que el incremento de esa misma actualidad original mediante la superación de la potencia por la que esa actualidad está originalmente disminuida. La vida es, pues, dinamismo reflexivo; la autointensificación de sí misma; es la actividad propia del ente que tiene en sí, en su misma actividad, el principio y el fin. Dicho de otra forma, la vida es la actividad que tiene su sentido en sí misma. /207

La causa material

¿No nos hemos olvidado de la causa material? No, es que la materia, en tanto que no es otra cosa que la potencia que en cada ente se supera por medio de su movimiento natural, más que principio es aquello en virtud de lo cual el ente no es principio de sí mismo, o aquello en virtud de lo cual el ente es lo desprincipiado en sí mismo. Por eso, la materia, más que causa, es aquello que rompe la unidad causal del ente y la desintegra en tres causas distintas que sólo se integran en la medida en que se supera esa materialidad.

La materia es en el ente el resultado de su potencialidad, a muchos niveles. En primer lugar, es lo que hace al ente distinto de sí mismo y de su propia actualidad. Por eso su accidente o determinación propia es la cantidad, como medida del ente que tiene *partes extra partes.* Materialidad es inidentidad, extensión. Como el punto genera la línea al salir de sí mismo, la línea el plano, y el plano el espacio. Ser material es tener un cuerpo, que podemos ver por fuera, mirándonos la punta del pie, o en una foto. Por eso dice la tradición que los fantasmas, que son espíritus sin cuerpo, no salen en los espejos.

Sobre todo, como es potencialidad, la materia es el principio de la desprincipiación en virtud de la cual el principio del movimiento es otro. De este modo, lo que determina a la materia es la inercia, se mueve en virtud del movimiento que otro le transmite, y se seguirá moviendo mientras que otro no lo pare. Por ser materiales estamos a merced de los demás: somos vulnerables, sufrimos la acción de otros; incluso podemos ser objeto de apropiación. Últimamente, respecto de problemas que tienen que ver con la sexualidad, se suele hablar de «ser due-

ños del propio cuerpo». Lo cual está muy bien, siempre que no olvidemos que, en su sentido material, el cuerpo es algo de lo que tenemos que adueñarnos, porque precisamente por él no somos dueños, de nosotros mismos. El cuerpo es lo prostituible, y por eso es objeto de comercio. No olvidemos que la prostitución, pero también la esclavitud, son tan detestables como antiguos.

En virtud de la materialidad, que es el reflejo de la potencialidad, no sólo la eficiencia se hace exterior a nosotros mismos y somos resultados de un movimiento ajeno, también la forma propia se nos hace externa, extraña y distinta. En la enfermedad, por ejemplo, en el simple /208 envejecimiento; y muy especialmente con la muerte, que es la última de las *deformaciones.* Porque la materia es, en efecto, lo que, por tener la forma como algo extraño, puede ser deformado, mutilado, roto; lesiones que no serían posibles si la misma materialidad no fuese la lesión radical de lo que, por ser potencial, es distinto todavía de su propia forma. La materia es así, por sí misma, indeterminación formal, y por tanto posibilidad pasiva para recibir formas distintas. Es la posibilidad para el ente de adoptar formas distintas de la propia, que propiamente es siempre impropia. Y así la materia es la posibilidad misma del engaño, del disfraz, de todo por lo que cada ente es la falsa apariencia de sí mismo. Si todo ente es verdadero, la materia es aquello que lo falsifica; el principio, si se puede hablar aquí de principio, de la universal mendacidad.

Además, la materia es lo que no tiene fin por sí mismo; o lo que es igual, lo que puede recibir fines extraños; es el objeto de la maquinación; y por ella son los entes máquinas y mecanismos, cuyo valor se realiza en la amortización. Si la vida es lo que por tener el fin en sí mismo no es útil para nada, el sentido de lo material se realiza en los fines extraños a los que sirve; en la amortización de la máquina se realiza su máximo valor que es el servicio que presta: la utilidad. La esencia de la materia se realiza en el «material».

Por último, la última consecuencia de la materia es su victoria sobre la forma, la última deformación por la que todo vuelve a ser lo mismo pero no sí mismo, sino la indiferente nada de sí que, como vuelta al seno de la materia informe, representa la muerte. El polvo es la imagen quasi mítica de esa indiferencia. Y

la expresión de la inanidad de todo fin propio es la vuelta al polvo: como materia somos polvo y en polvo hemos de convertirnos *al final,* en la ausencia de todo fin, forma y posibilidad de acción.

Con razón, pues, la forma filosófica del «materialismo», entendiendo por tal la consagración de la materia como principio último de lo real, como el *ontos on,* como lo que es del ente, es la desintegración en la pluralidad, de la misma idea de principio. La comprensión de un ente no se logra en una síntesis *lógica,* sino en el *análisis,* en la descomposición de lo que es en la multiplicidad de sus partes; en la dispersión de toda mismidad en la alteridad radical de principios siempre *otros,* también respecto de sí mismos, que constituyen el límite indivisible de /209 una universal divisibilidad. Es el atomismo. Si para la *arqueología* original de la filosofía el principio era uno, inmenso, aéreo, omniabarcante, activo y sabio, es decir Dios, para la analítica atomista, los dioses se han hecho infinitos (pero sólo por ser muchos), pequeños, subterráneos, y sobre todo, indiferentes, inermes y tontos. El atomismo es efectivamente, el triunfo intelectual de la muerte sobre la vida: Dios convertido en polvo; la pulverización de lo divino en el mundo.

7. Cuerpo, alma y vida

Se ha hablado aquí en diversos contextos de la aversión a la corporalidad de la tradición filosófica, desde Parménides y Empédocles, pasando por los Pitagóricos y Platón hasta llegar a la teoría aristotélica del alma; como si el alma, el espíritu, fuese, al recibir la primacía en la constitución de la realidad vital, el punto de apoyo para una infravaloración del orden físico-corporal; como si fuese, con palabras de Nietzsche, el punto de apoyo en el que se invierte el orden natural de los valores para afirmar la supremacía de lo invisible contra lo visible, de lo abstracto contra lo concreto, en definitiva como justificación del resentimiento contra una corporalidad que debe ser moralmente destruida. Decir que no hay nada de esto y que estas acusaciones responden a una mala voluntad a la hora de valorar la tradición filosófica, sería eliminar el problema de modo voluntarista, sin atender a ciertas tendencias «espiritualistas» en las que efectivamente el espíritu se realiza en la amortiza-

ción de lo corporal; tendencias que emergen en la tradición cínica, en ciertas corrientes de la filosofía oriental que consagran la figura del faquir, y en la concepción «cristiana» (acentuando las comillas) de lo corporal como objeto adecuado de «mortificación». Es cierto que hay una concepción anoréxica del espíritu que eleva lo escuálido a paradigma de humanidad plena.

Pero ya hemos hablado de esto y defendido como alternativa una concepción radicalmente griega de la corporalidad en la que se entiende el cuerpo precisamente como expresión adecuada del espíritu, allí donde, precisamente en la belleza, el cuerpo se manifiesta como «ideal» y él mismo como «divino». Y Aristóteles, y sin ninguna vacilación también santo Tomás, se mueven bajo este paradigma. /210

El cuerpo: trans-formación de la materia

Y es que para Aristóteles el cuerpo no es materia, sino el resultado de su «incorporación» en la acción de su principio formal que es el alma. Esa incorporación es el resultado de su «transformación» (la encina no se hace tierra cuando asimila minerales; ni el cerdo se convierte en bellota; ni el hombre en cerdo cuando come jamón), por la que la materia se integra en el proyecto activo que es la vida. Dicho de otra forma, el cuerpo es materia trans-formada, y por eso es él mismo trans-material, materia *trascendida;* trascendida en todo lo que en el cuerpo no es inercia, rémora, deformación, vulnerabilidad, disponibilidad para otros e indisponibilidad para nosotros mismos; esto es, en todo lo que el cuerpo es, al contrario, lo que responde, lo que despliega fuerza, agilidad, y es medio para un proyecto; aquello en definitiva de lo que el ente vivo es dueño como un sujeto. Ya hemos hablado de la belleza, que no es otra cosa que el inmediato resultado de esa trans-formación del cuerpo por la que se convierte en expresión *con-forme* de la actividad subjetiva, es decir, allí donde el cuerpo se hace ideal. Y lo mismo podemos decir de la fuerza: no de la fuerza inerte de la masa acelerada, sino de aquella que por sí se dirige a un objetivo. El cuerpo es agilidad, y gracia; como se expresa en la lucha, en el deporte o en la danza. Pero esta actividad del cuerpo organizado (es decir, de la materia incorporada y transformada) no es materia, sino *alma;* porque el alma y el espíritu no es otra cosa

que la misma realidad de lo corporal en tanto que eso corporal es activo y está vivo.

Me parece que aquí, a la hora de entender a Aristóteles, nos quedamos cortos si no lo llevamos hasta su última radicalidad. Y hay que decir que en el contexto conceptual de su ontología la materia *no es real.* Porque materia es para Aristóteles lo que no es, el principio que como potencia relativiza, desrealiza, si se quiere, la misma realidad de las cosas. Desde el punto de vista del conocimiento sensible nos hemos acostumbrado a interpretar, por así decir, el tapiz desde el revés; y no nos damos cuenta que allí donde atribuimos propiedades a la materia, sencillamente la estamos confundiendo con los efectos de su incorporación formal. Confundimos con la piedra la energía de sus elementos; con la superficie que vemos, la luz que nos alcanza; en fin, el cuerpo /211 que abrazamos con el espíritu que en él nos abraza. Realidad es actualidad, energía, *enérgeia;* fuerza y dinamismo. Y la materia es sólo la disminución en la que la fuerza encuentra resistencia y la luz la opacidad en que se refleja.

Hilozoísmo

La historia de la filosofía inventó para Heráclito el feo nombre de hilozoísmo, con el que se ha desprestigiado desde el materialismo la idea de que la materia no tiene otra realidad que la vida y que ésta es la expresión incorporante del espíritu. «Panpsiquismo» es el colmo terminológico de este desprecio. Pero no hay alternativa: o la realidad, en sí misma, es actividad subjetiva capaz de organizar lo distinto integrándolo en el proyecto reflejo de su autodeterminación; o es puro reflejo de la circunstancia externa, es decir, de la acción de principios extraños. Y esto último se llama materialismo.

En este sentido, a mi entender, hay dos posiciones históricas que yo no acabo de entender. En primer lugar la tesis aristotélica de que la materia es *principium individuationis.* Ya que eso es tanto como darle todo el protagonismo ontológico a la materia en la constitución de la substancia *concreta.* Por esta vía deja Aristóteles la puerta abierta a una interpretación de la substancia en la que la generalidad de la forma adquiere su dignidad en la materialización; y a su vez a la interpretación de que esa forma es un principio ontológicamente deletéreo que

terminará, siendo *espíritu,* «aliento», desintegrándose en mero *flatus vocis,* en vibración del lenguaje.

Santo Tomás, que parece seguir a Aristóteles en este punto, se separa sin embargo de él al llegar el momento decisivo de determinar el principio de la misma «subsistencia» es decir, de aquello que constituye a la substancia como algo que es por sí y no por otro. Y de ello no es principio la materia, sino, dice el Aquinate, el mismo *esse,* como *actus essendi,* es decir como única *enérgeia* capaz de constituir un sujeto individual. Y siendo el *esse,* como se expresa santo Tomás, *primum formale,* con ello se recupera en toda su dignidad la idea platónica según la cual sólo la forma era *ousía* y *kath'autós,* la cosa *misma* e individual; mientras que la materia, si es que era principio, lo era de desindividua- /212 lización; aquello por lo que las cosas eran un *horistón,* algo separado, pero no de otras cosas sino de sí mismas.

Sin embargo, santo Tomás vuelve a caer en la eterna tentación —de la que sólo Platón parece ser inmune— de positivizar la materia, cuando pretende que la materia sea *res creata,* objeto adecuado de creación. Una vez más eso es confundir la materia prima con «lo incorporado». Error muy común, por cuanto sólo la materia incorporada, o lo que Aristóteles llama materia segunda es, en tanto que está ya formalizada en virtud del acto que es la vida, algo de lo que tenemos experiencia y podemos predicar algo. Y es esta materia la que puede ser causa y, sobre todo, ser causada; la que es principio de las transformaciones posibles en el ámbito propio de su determinación substancial; y, por tanto, la que Aristóteles denomina con frecuencia *Hypokeimenon,* substancia, lo que subyace al cambio, un «éste»; y, en este sentido, como *materia signata,* lo que determina e individualiza el ente. Pero la materia primera, la materia en sí misma considerada, ni es causa, ni puede ser efecto, porque es el objeto de una pura deducción; no es real. Tomando el término prestado a Kant, podríamos decir que la materia prima, *mutatis mutandis,* es *noumenon.* Y en este sentido no puede ser creada; a no ser que queramos decir que la materia es el mismo momento de insuficiencia y pasividad que se pone de manifiesto como receptividad por parte de la criatura, como indisponibilidad radical de su propio ser, que es *aliquid receptum.* Si bien entonces, como el mismo santo Tomás

se expresa más adecuadamente, tendríamos que decir que la materia es *«magis concreata quam creata».*

Alma y movimiento

Pero dejemos esto aquí, porque nadie, ni siquiera Aristóteles y santo Tomás, son perfectos. Nos interesa ahora dar un paso más para reinterpretar la definición de alma que da Aristóteles («actividad primera del cuerpo organizado que tiene la vida en potencia») en conexión con la definición de movimiento que ya hemos visto («actividad del ente en potencia en tanto que potencia»). Es cierto que Aristóteles dice, muy expresamente, que el alma no es el movimiento del cuerpo. Dedica a ello todo el capítulo 3 del libro I del *De anima.* Pero Aristóteles, por /213 curioso que sea en el casi inventor de la lógica, pero de modo bien conforme con la propia naturaleza posibilista y nada sistemática de su filosofía, no es con ello consistente con la definición de movimiento que él mismo aporta. Porque, parece evidente que sí el alma es el acto de un cuerpo en potencia, en tanto que ese cuerpo está en potencia el alma ha de ser en él un cierto movimiento, a saber, el movimiento, la tensión dinámica, el esfuerzo, en virtud del cual el cuerpo anhela su propia forma que es, otra vez, el alma misma. El alma es la misma actividad del ente vivo, que en cuanto que ese ente es potencial, supone su propio crecimiento, hasta lograr la máxima intensidad de esa actividad que es principio y fin en sí misma, es decir, la intensificación de la vida misma.

Heidegger dice que el hombre que somos cada uno es fundamentalmente ex-sistencia, «estar ahí» *(Da-sein)* en medio del mundo, en medio de los entes, con un «afán» *(Sorge)* desde el que estos entes se muestran como instrumentos *(Zuhandenes)* en el horizonte de un «proyecto» *(Entwurf)* que define un «para-qué» *(Worumwillen);* y en el que al final consiste esa existencia en la recuperación de la mismidad perdida en el mismo acto de salir de sí en como tal ex-sistencia consiste. Existir es entonces «poder ser sí mismo» *(Selbst-sein-konnen)* en medio del mundo. Es un modo un poco complicado de decir lo que todos sabemos: que la vida en este mundo es el afán de lograr los medios para... poder vivir. Y veáse una cosa: en el lenguaje ordinario, cuando alguien es capaz de integrar mucho en ese afán, de lograr con su trabajo «incorporar» (es curioso que en el mundo anglosajón el término que nombra lo relativo a eso

que nosotros llamamos «empresa» sea *incorporated)* «materiales» para la realización de ese fin que es el vivir, decimos de él que tiene «espíritu». Pues bien, esto es el alma para Aristóteles, la actividad capaz de salir de sí e integrar la materia, «incorporándola» con el fin de realizar su proyecto «formal», es decir, de llegar a ser eso que «por naturaleza» le es propio. Tener alma es existir activa y reflexivamente. De modo que ese alma no es «otra cosa», mucho menos una especie de sombra metafísica invisible que acompaña al cuerpo; sino que es la «misma» actividad *del* cuerpo, aquello en virtud de lo cual el cuerpo es ese *mismo* cuerpo. Sólo con la (no insignificante) salvedad de que ese genitivo no indica prelación ontológica, de modo que mejor podríamos decir que es más la actividad de vivir la que posee el cuer- /214 po que viceversa. El cuerpo que yo tengo es la materia incorporada en mi vida. Hay un dicho que dice que a partir de cierta edad uno es ya responsable de la cara que tiene. Es esto especialmente cierto del rostro, que es, también en el dicho popular, el «espejo del alma», reflejo por tanto de las virtudes y defectos, del carácter moral de una persona. Pero lo mismo podemos decir, en medida importante por más que siempre relativa, de la totalidad del cuerpo, que es aquello que hemos hecho de nosotros mismos.

Por ello, cuando la vida aún no ha logrado su plenitud y el cuerpo es en ella todavía un lastre potencial, el alma es movimiento, es la vida misma como crecimiento, físico, de hábitos, moral, etc. Por eso el alma tiene historia, y la descripción de lo que somos es una «bio-grafía». Historia por lo demás que no es otra cosa que aquello que da sentido a la sucesión de acontecimientos que a nuestro cuerpo acontecen. Los cuerpos tienen historia porque lo que les pasa termina integrándose en lo que ellos hacen de sí mismos, es decir, en el proyecto de su realización formal. Los cuerpos tienen historia porque su actividad es un alma, en virtud de la cual esos cuerpos son sujetos, o propiedad de un sujeto.

Pero antes de seguir adelante, detengámonos aún para ver qué sentido puede tener que Aristóteles niegue tan vehementemente que el alma sea el movimiento del cuerpo. Para lo que hemos de dar un paso más atrás para ver en qué sentido se puede decir que el movimiento mismo *actualmente* tampoco es movimiento. Y es que hemos de recordar que la definición

de Aristóteles da al movimiento un estatuto, más que ambiguo, verdaderamente contradictorio. Porque la actividad del ente en potencia es movimiento, sólo en cuanto este ente está en potencia. Porque, en cuanto que está en acto ese movimiento es lo que siempre está terminando. Es más, aquello que en el movimiento es relevante, como lo que lo determina en cualquier sentido, ya no es el movimiento, sino el fin que en él se realiza. Por eso se puede mantener con toda coherencia aristotélica, que el movimiento es una actividad, pero que la actividad (del ente en acto en tanto acto) no es movimiento.

De ahí que, mientras que se puede decir que el ente en potencia es el deseo del acto, no tiene sentido decir que el ente desee moverse, sino que, efectivamente, lo que busca, precisamente a través del movimien- /215 to, es el reposo. Lo que ocurre es que en el horizonte de nuestra percepción, que es el del ente potencial, no podemos pensar ningún acto que no mantenga un rastro de movimiento. Y de ahí la confusión posible de actividad con movimiento. El que corre, lo que quiere es llegar, no correr; el que lucha, vencer; el que aprende, saber.

Esto es importante, por varias razones. En primer lugar para entender cómo la vida de Dios o «en» Dios (en el que no hay movimiento, porque no hay potencia que superar) lejos de ser algo «aburrido» es precisamente aquello que, desde la relatividad de la potencia, precisamente todo móvil está imitando. En segundo lugar, que son más elevadas aquellas actividades en las que más nos parecemos a Dios, porque se hacen sin movimiento, como es saber y contemplar (no aprender). Pero también nos parecemos a Dios cuando jugamos, porque el juego (no el competitivo) es la actividad que sólo se busca a sí misma y que, en sentido aristotélico, no implica movimiento (esto puede parecer paradójico, pero debería ser evidente a partir de lo dicho hasta ahora). Y en tercer lugar, que el movimiento en sí mismo nunca puede ser objeto adecuado del deseo. Esto último no se entiende si se confunde la actividad con el movimiento; como ocurre en esa patología moral que es el «activismo», que nada tiene que ver con el acto, sino precisamente con la incapacidad para consumar el movimiento en el acto en el que ese movimiento debe encontrar su reposo.

Y ahora volvemos al alma. Porque del mismo modo como la actividad trasciende el movimiento, el alma trasciende el cuer-

po y no puede identificarse con su simple movimiento. Porque como actividad, el espíritu es el fin de todos los movimientos del cuerpo como algo que estos sólo parcialmente realizan. Y tanto más trasciende el alma al cuerpo, cuanto más activa sea. En la máxima potencialidad de lo inerte, la forma prácticamente se identifica con su realización material. No hay piedra alguna más allá de todas las piedras, y la continuidad substancial de esos entes no tiene más consistencia que la permanencia en el tiempo de una simple configuración de partes. (Conviene recordar esto, porque es la interpretación de la teoría aristotélica de la substancia desde el punto de vista de la mínima formalidad, lo que lleva a Ockham a confundir la substancia con la presencia material del individuo y a consagrar, por tanto, ontológicamente el nominalismo primero y el materialismo después.) No podemos decir lo mismo de una planta o, sobre /216 todo, de un animal. Pero también con diferencias: si le cortamos una pata a una estrella de mar, no sólo regenera la pata perdida, sino que la rota genera un nuevo individuo. Eso es signo de máxima potencialidad y de escasa trascendencia del alma. Sin embargo, si a un pájaro se le rompe un ala, la merma corporal implica «deformación»; el pájaro sigue existiendo (de momento), pero su forma es algo que está más allá, como alma no realizada, es decir, como algo que se muestra precisamente en la carencia corporal. De este modo, en entes máximamente activos, la actividad en que el alma consiste trasciende la inmediatez de lo corporalmente dado, como identidad que enhebra una sucesión de estados materiales. Y entonces el cuerpo no es algo que «se es» sino lo que «se tiene». Y no por igual; pues bien parece que tenemos, por ejemplo, una relación con nuestro propio cerebro bien distinta, en lo que la propia mismidad subjetiva se refiere, que con la punta del pie (¡Por cierto, que si el mito tiene algún sentido, no debía ser muy reflexivo el vigor de Sansón cuando lo perdió con la cabellera!).

Mas, en contra de lo que podría parecer, esto no es un signo de emergentismo materialista, sino, justo al contrario, de que, por muy ligada que esté al sistema nervioso, el alma trasciende, hasta cierto punto, el sostén material de su actividad. Tanto es así que más que el alma «sea» el cerebro, o «reflejo» de una determinada conformación cerebral, podemos decir, al contrario, que en su privilegiada conexión con el alma, el cerebro no

es sino el resultado filogenéticamente «incorporado» de la actividad anímica. Tenemos el cerebro que nuestra alma precisa para integrar materialmente su actividad, en un mundo físico y mediante un cuerpo. Naturalmente, esto no es así en cada individuo concreto; no hemos inventado cada uno el utillaje biológico del que disponemos, en este caso como sistema nervioso. Pero en el mismo sentido en que también los instrumentos técnicos de una determinada cultura, y no digamos, por ejemplo, el lenguaje, son algo con lo que cada individuo tiene que contar; algo que condiciona, pues, a ese individuo concreto. Ya que no puede inventar él desde la rueda al ordenador. Por más que esos instrumentos y medios de comunicación sean en general el resultado decantado en el tiempo de la actividad humana. Por eso, cada individuo estará determinado por su conformación cerebral; no siendo, sin embargo, esa conformación sino el resultado de la actividad reflexiva que el espíritu ha ido «materializando» a lo /217 largo del curso evolutivo, al transformar la materia corporal hasta hacer de ella lo que esa actividad precisa. En eso el espíritu depende tan poco (o tanto, según se mire) de la materia, como el carpintero del martillo. Y decir que el espíritu es un epifenómeno del sistema nervioso, sería lo mismo que decir que Miguel Ángel lo es también del martillo y el cincel; aunque es evidente que sin martillo, cincel y bloque de mármol, Miguel Ángel no hubiese esculpido el Moisés. Y otros tantos ejemplos que podríamos poner: como si dijésemos que, puesto que este libro se ha escrito en un ordenador y consta todo él de «unos y ceros», los que verdaderamente lo pueden entender son los informáticos, o mejor los ingenieros electrónicos que saben cómo funciona el procesador, de cuya estructura material todas las palabras que aquí se pueden leer son meras modificaciones.

Inmortalidad del alma

Digamos una última palabra sobre el tema de la inmortalidad del alma; cuestión que evidentemente preocupa a santo Tomás, como nos preocupa a todos. Para Platón la cuestión era bien fácil. El alma es ella misma *ousía,* algo sólo circunstancialmente unido al cuerpo, y por tanto capaz de una vida separada cuando su «instrumento» material, que es el cuerpo, hace crisis y corre el destino propio de todo lo material que es la muerte.

La muerte afecta, pues, sólo a la exterioridad corporal, y no a la mismidad del alma. De todos modos téngase una cosa en cuenta: en mi opinión no es propio hablar, como a veces se hace, de dualismo platónico; porque alma y cuerpo no son *dos* realidades que, unidas sólo accidentalmente, corriesen suertes divergentes tras la muerte, después de llevar por un tiempo vidas paralelas. No hay dualismo, porque también para Platón el alma es la *realidad* del cuerpo, razón por la cual, el alma es capaz de una vida independiente, mientras que el cuerpo tras la muerte, separado del alma, consiste en su descomposición.

Para Aristóteles las cosas son más complicadas en virtud de que cuerpo y alma, como materia y forma, constituyen una unidad substancial *compuesta.* Siendo, por así decir, la substancia posterior a la composición, la mismidad del alma, incluso su «individuación», está ligada al cuerpo de modo que se hace sumamente problemática su per- /218 vivencia incorporal tras la muerte. Ahora bien, tampoco aquí se puede hablar de «dualismo» principial, por cuanto el alma es acto y por tanto principio de la realidad del cuerpo, que sólo es real en la medida en que está formalizado, y por tanto en la medida en que trasciende su propia materialidad. Por ello, la vida corporal trasciende como hemos dicho la corporalidad, tanto más cuanto más intensa es la formalización en virtud de la intensidad reflexiva del principio formal (más en los seres vivos que en los minerales, y más en el hombre que, digamos, en una estrella de mar). Esta trascendencia hace posible que sean constatables en el hombre actos inmateriales, es decir, que trascienden absolutamente la materia. Lo cual es evidente para Aristóteles en el caso del pensamiento, que de alguna manera se asimila al acto puro, de forma que efectivamente tiene como objeto propio la contemplación de lo divino.

Y aquí es donde santo Tomás sitúa su argumento en pro de la inmortalidad del alma. Siendo el alma una actividad que trasciende la materialidad del cuerpo, es capaz de actos independientes del cuerpo, y su mismidad trasciende esa corporalidad de modo que no está atada a la ley de la decadencia material y de la muerte. Ahora bien, si es posible una vida puramente espiritual tras la muerte en virtud de la cuasi-substancialidad del alma frente al cuerpo, es igualmente evidente que dicha situación es una anomalía ontológica que reclama ser superada

en una reunificación de la substancia completa. De ahí que el dogma cristiano de la resurrección de la carne venga en auxilio de una, por así decir, reivindicación natural, en virtud de la cual cada alma desea su corporalidad como su más íntima propiedad, como mundo incorporado, transformado; como su forma propia de ser en medio del mundo. Los griegos sabían en sus mitos que el alma trasciende la muerte, pero veían como muy problemática esa vida descorporalizada. Por eso no la sitúan en el cielo, lugar de la luz, sino en el mundo sombrío del Hades, al que nadie quería partir.

Es un lugar sin gloria. Es curioso que la gloria, que es el efecto propio del espíritu, es algo que propiamente adjetive al cuerpo; la gloria es lo que el mundo devuelve a su creador en la variedad de sus formas *corporales;* y glorioso es, efectivamente el cuerpo que resucita y en el que trasluce *por fin* su forma definitiva, en su resurrección, más allá del límite negativo de toda corporalidad que es la muerte. /219

8. Movimiento, teleología y participación

A fin de resaltar la mencionada originalidad de santo Tomás frente a Aristóteles, tanto E. Gilson como C. Fabro, que posiblemente sean los autores más representativos del tomismo contemporáneo, se empeñaron en separar frente a lo que Fabro llama el orden predicamental de las determinaciones concretas del ente, el orden trascendental, el orden de la existencia (con terminología de Gilson), en el que el ente finito, en un ámbito que trasciende la movilidad física, se determina como ente *en absoluto* mediante la participación del *ipsum esse,* del *actus essendi,* que debe ser entendido como un acto de orden diferente (trascendental) y distinto de los actos substanciales o accidentales mediante los que el ente se determina *en concreto.*

Podemos ya dejar claro a este respecto, por qué, en mi opinión, semejante dicotomía (que ya de por sí es problemática, no sólo históricamente en cuanto a la posibilidad de integrar en ese esquema interpretativo los textos de santo Tomás y Aristóteles, sino también sistemáticamente, por ejemplo respecto de la posibilidad de garantizar desde ella la unidad del ente) resulta muy empobrecedora. Y no sólo para Aristóteles, que queda así reducido a mero «físico» sublunar, difuminándose todo el

sentido teológico de su pensamiento. Tampoco santo Tomás, al que así se le quiere dar un realce «trascendental», sale muy bien parado cuando se pone todo su pensamiento bajo el padrinazgo de Proclo y el Pseudo Dionisio, como una teoría de la participación del ser, en la que queda desleída la gran aportación de Aristóteles. El Estagirita constituye para el Aquinate el fundamental punto de referencia, por encima de Platón, neoplatónicos y del mismo san Agustín, porque santo Tomás *sí* se da cuenta de que esa gran aportación de Aristóteles a la comprensión, no física, sino teológica, de la naturaleza, consiste en que el Principio, el *Theos,* no está presente en las cosas mediante el vago concepto platónico de participación, sino en que esa presencia de Dios en el mundo se manifiesta, se engrana, podríamos decir, precisamente en el modo que tienen los entes de ser, esto es, en el movimiento en el que estos entes procuran alcanzar sus propios fines.

Si no perdemos de vista el sentido trascendental del movimiento en Aristóteles intentando rebajarlo al sentido de la mera *modificación* (da /220 igual que sea substancial o accidental) entonces se pone de manifiesto que para Aristóteles ese movimiento es la referencia intrínseca de toda realidad desde su finitud y materialidad a la perfección original del principio. Esto es, que en el movimiento reconocemos la misma función trascendental que en Platón corresponde al deletéreo concepto de participación; porque ese movimiento no es otra cosa que el modo concreto, físicamente reconocible en la experiencia, de asimilarse cada ente a la *Entelequia* pura, es decir, a lo que tiene el fin en sí mismo, el modo pues de imitar la perfección y plenitud de Dios mismo.

Pero santo Tomás se da perfecta cuenta de ello. Es más, desde la plataforma de su visión cristiana y creacionista, se da más cuenta que el mismo Aristóteles, hasta el punto que se permite recuperar el concepto platónico de participación, al que por las razones que al principio se señalaban tiene en mayor estima que Aristóteles. Pero en absoluto para, por así decir, redimir a Aristóteles y cristianizarlo mediante este recurso a Platón, sino para poner de relieve esa dimensión trascendental del movimiento que, eso sí es cierto, necesita de mayor desarrollo en el contexto de una filosofía cristiana.

Lo mismo ocurre con el concepto de *ipsum esse* o de *actus essendi,* en el que se desarrolla la teoría aristotélica de la actualidad. Es cierto que la considera como una cualidad intensiva, común a toda realidad, y por tanto, como el concepto unificador, más allá de toda determinación, que permite establecer una escala universal regida por el principio de la participación. Pero la clave está en que esta escala, esta universal gradación que hace comparable toda realidad, no es algo que se establezca al margen de la determinación particular de cada ente, sino que es precisamente lo que nos permite ver esa determinación como modulación concreta del principio de toda realidad, que no es otro que lo que Aristóteles llama *enérgeia,* el «existir la cosa». De este modo, el panorama universal de la naturaleza se ve, ciertamente unificado, como modos distintos de ser lo mismo, de acceder mediante la actividad propia de cada ente y según el modo que a cada ente le es propio, a la misma *forma formarum,* al *ipsum esse,* a la actividad que más allá de toda potencia constituye la esencia misma de Dios. /221

La trascendencia superada

Y ese es el fin de todo movimiento. Por eso, en tanto que dicho movimiento está terminando, todas las cosas son lo mismo: actividad pura de ser, vida. Y es lo mismo en su fin, por más que el punto de partida, que ninguna realidad finita termina de superar, sea multiforme como la realidad misma. Por eso, lo trascendental y lo predicamental —por usar la terminología de Fabro— no representan dos órdenes distintos de realidad, sino más bien una doble dimensión; y el movimiento es precisamente lo que partiendo del límite predicamental, de lo que constriñe al ente a ser así *y no* de otra manera, lo trasciende; en tanto que al moverse (si entendemos el movimiento efectivamente en su sentido trascendental como intensificación de actualidad y no como mero cambio de una determinación por otra) todo ente es *más.* De ahí la gran ventaja de la noción aristotélica de movimiento (insisto, interpretado en este sentido trascendental) frente a la noción platónica de participación. Esta idea platónica de participación está indisolublemente unida a la noción de *horismós,* que es esa línea radical que separa el mundo de las ideas del mundo sublunar, como dos mundos distintos: el de lo perfecto y lo imperfecto, el de la verdadera

realidad y el de la mera apariencia. Pues bien, este límite radical es lo que el movimiento siempre está trascendiendo. Ya dijimos que Aristóteles sustituye el dualismo «ser por esencia-ser por participación», por el de «ente móvil-ente inmóvil». Y también dijimos que el movimiento mismo cumplía en Aristóteles la misma función del *horismós* platónico, en tanto que la perfección inmóvil es siempre, para el ente que necesita moverse, el más allá que lo trasciende y respecto del cual está limitado por su punto de partida. Sin embargo, ese *horismós* aristotélico es esencialmente dinámico, en el sentido de que el mismo movimiento, que, recordemos, siempre se adelanta a sí mismo y siempre está terminando, consiste en trascender el límite que él mismo representa. Dicho brutalmente: las cosas no son Dios, pero están llegando a serlo; por eso, como dijimos, en cualquier caso, en la medida en que por sí mismas se mueven, son substancia y algo absoluto. Porque el movimiento es *entelékheia,* lo que alcanza y tiene *ya* el fin, aunque sea relativamente. Por eso, en la medida en que ese fin no se alcanza, la perfección es externa y se sitúa en la trascendencia ideológica del primer motor. Pero en la medida en que ese fin *si* se alcanza, /222 el ente es *ya* lo que es, y esa perfección es en él forma y substancia, *ousía,* perfección propia.

La trascendentalidad de la substancia

Por eso expresa un profundo malentendido de Aristóteles la idea, en cierta medida tópica, de que, puesto que el *Theos* actúa sobre el mundo fundamentalmente como causa final, se trata en él de una instancia, por así decir, *externa,* cuando no extraña, a ese mundo. Esta consideración implica una profunda incomprensión del juego aristotélico de las causas y especialmente de la intrínseca correlación entre causa final y causa formal. Y es que, en la medida en que el movimiento alcanza el fin (y no podría no hacerlo si es movimiento) la perfección de ese fin se realiza en el ente como forma de su movimiento. Por eso, la perfección de Dios, que es el fin último, es aquello que todo ente realiza *a su manera,* según su forma propia, que es, efectivamente, su forma de ser y de actuar, es decir, de moverse hacia ese último fin. Por eso, Dios está presente en lo más íntimo de la *hóresis,* del afán de todo ente por ser lo que es. Dicho de modo reconocible en el lenguaje ordinario: el deseo

de vivir, el afán de afirmar nuestra existencia, la voluntad, el poder, la voluntad de poder, son todos nombres de lo mismo, y designan, de uno u otro modo, la presencia de lo divino en nosotros.

Libertad como imagen de Dios

Ese afán, esa pasión por librar de toda traba al movimiento que procede de nosotros mismos, y que reconocemos en los pájaros al volar, en los ríos al saltar los diques, en el mar sin límites, es lo que de antiguo se ha llamado libertad, como la facultad de cada cual para determinar desde sí los fines de su acción, y así de autodeterminarse. Y ahora podemos decir que en la medida —siempre gradual e intensiva— en que un ente mediante su actividad realiza en sí la perfección divina, en esa misma medida se mueve por sí y no por otro, y la libertad es en él el modo en que Dios está presente. Por esta razón, Aristóteles, que intuye esto aunque no lo explicite (probablemente porque, al haber /223 abandonado la filosofía griega el punto de referencia de la mitología, le falta el marco imaginativo que permita esa explicitación; marco que sólo se recuperará con el cristianismo), no gusta de llamar a Dios causa eficiente, porque es consciente de que la eficiencia implica pasividad en el móvil y por tanto, entendida de este modo, la acción de Dios sería el contrapunto de la imperfección, y no de la perfección, de lo real. Y prefiere entender a Dios como causa final. Porque la causa final es verdadera causa y principio en la medida en que hay una perfección en el ente en virtud de la cual se propone el fin como algo propio. Y entonces lo verdaderamente divino no es el rayo que hiere, la inundación que ahoga, o los vientos que nos apartan del puerto, sino eso que los griegos entendían como *physis,* como naturaleza, en el sentido de aquello que por sí mismo crece, se abre y da fruto. Si algún mito sobrevive en el seno de la metafísica aristotélica es el de Perséfone. En el libre movimiento de lo que por sí mismo alcanza su fin, en el florecer y fructificar de la naturaleza, es donde podemos reconocer la inmensa y ordenante fuerza de Dios en el *cosmos.* Y en ella Dios actúa por medio, y no en contra, de la libertad de la que, al actuar por sí mismas, la naturaleza y sobre todo cada una de las cosas naturales son capaces.

La misma idea la encontramos en Tomás de Aquino. Por un lado, el *esse* que es objeto de participación, no es algo que la cosa participe externamente, sino que es lo más íntimo, dice santo Tomás, a la cosa misma; y además, en cuanto principio de subsistencia, aquello que constituye la mismidad de la cosa. No es que la substancia, predicamentalmente ya constituida en su *modo* propio de ser, participe a continuación del *ser,* sino que esa participación es original en el sentido de que no hay realidad predicamental alguna previa a la participación. Y por ello, los modos o determinaciones de la realidad, no son meras posibilidades formales, sino efectivamente modos de *ser.* Por eso, la vida es su misma existencia, su *esse,* para el viviente, como lo es la humanidad para el hombre. Y en consecuencia, si el *ipsum esse* es la esencia misma de Dios, podemos decir que no hay nada más divino en nosotros que nuestra propia «forma de ser», nuestro «carácter». Desde nuestra limitación somos, sí se puede hablar así, pequeños y característicos dioses. O lo que es lo mismo, somos, en virtud de nuestro ser, «a nuestra manera» como Sinatra, sujetos absolutos, substancias./224

De igual modo, es una de las doctrinas más firmes de santo Tomás, el que la acción de Dios, ciertamente puede ser —¡faltaría más!— extrínseca a la acción de las causas segundas, al modo de un milagro; como incidencia sobre el devenir desde fuera del devenir mismo. Pero no es en este tipo de causación extraordinaria donde santo Tomás ve, *prima facie,* la omnipotencia divina, sino más bien en que, siendo toda causación una comunicación o, sobre todo, incremento, de actividad, no hay verdadera eficiencia sino en virtud del ser que en cada operación se genera o transforma; y ese ser, el *ipsum esse,* es el efecto específico de la acción divina que denominamos creación. Esto significa que esa acción creadora, no sólo es presupuesto de toda eficiencia, sino que también la acción de las causas segundas constituyen la expresión constatable *in rerum natura* del mismo poder creador de Dios. Por eso Dios está presente en el mundo *per potentiam,* pero no por *su* potencia, sino en la voluntad generante *de* todo lo que es capaz de actuar. Por eso también la máxima expresión del poder creador de Dios es la misma libertad.

También esto se malentiende con facilidad, como si Dios crease un *quantum* de ser, cuya ulterior modificación y trans-

formación fuese la tarea propia de las causas segundas. Eso sería interpretar el ser como lo informemente disponible, como materia moldeable; sería en efecto el colmo de los malentendidos metafísicos, esto es, tomar el *ipsum esse* por la *materia prima.* Antes bien, la acción creadora de Dios se muestra precisamente en el fin de la acción, como aquello que en ella se pretende; de modo que no hay fin conseguido que no sea resultado de una original colaboración de las causas con el Primer Motor, y viceversa.

El puesto del hombre en el cosmos

No voy a decir que Scheler le usurpase a santo Tomás el título de su famosa obra, publicada en 1928, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* porque tiempo tuvo el Aquinate para registrar sus derechos. Pero sí me atrevo a decir que semejante título encaja mucho mejor en el contexto del pensamiento tomista que en el de la filosofía contemporánea, para la que propiamente ya no hay nada que pueda ser reconocible por el clásico nombre de *cosmos,* ni mucho menos una posición /225
del hombre en ese conjunto de acontecimientos físicos, más allá de las coordenadas que pueda consignar para un «cosmonauta» el ordenador de la Nasa. (Por eso, cuando ahora tenemos un problema, sólo nos queda el recurso de llamar... a Houston.)

Sentido «lógico» del cosmos

El *cosmos* es para los griegos el horizonte total de lo que ocurre, el marco de la *physis,* en el que todo surge, crece, madura, da fruto y perece. El *cosmos* es el orden universal de lo que sucede, en el que todo encuentra su *lógica* mediante el recurso al principio que lo rige, desde el que, efectivamente, la multiplicidad se muestra como manifestación de una unidad original que en ella se despliega. El *cosmos* es por ello el marco de referencia de todas las posiciones, en el espacio y el tiempo; pero no de las meras posiciones espacio-temporales, neutrales unas respecto de otras, sino de posiciones «lógicas», o si se quiere, tomando prestado anacrónicamente un término de la fenomenología, posiciones «de sentido». El primer marco referencial, como un infinito cuadro tridimensional de coordenadas, es algo propio de la modernidad; es algo donde las cosas

(más bien los puntos exteriores que delimitan la extensión que las define) «están». El *cosmos,* por el contrario, es algo donde las cosas «son». La referencia de unas a otras y de todas y cada una a la totalidad, no es externa, meramente posicional, sino que atañe a lo más íntimo y propio de su ser; y lejos de ser una posición indistinta e intercambiable, representa un orden, una jerarquía, que, puesto que afecta a lo que las cosas son, a su «entidad», podemos llamar una jerarquía «ontológica». En ella «arriba» y «abajo» no son posiciones indistintas, sino que implican un más y un menos, por supuesto, de «ser». La situación en ese orden total determina, no la posición local, sino la «esencia» de cada cosa.

También podemos hablar, una vez más, de «propiedad». Curiosamente, pensadores tan poco «metafísicos» como Buchanan y Tullock definen la propiedad como la posición que corresponde a un individuo en un sistema total de derechos, de modo que los derechos que a cada cual compete son propiedad (privativa más que privada), precisamente porque no hay un sólo individuo que tenga los mismos /226 derechos que otros, porque no hay nadie intercambiable en la totalidad del sistema. Digo que es curioso, porque con esto, por más que ambos autores se proclamen individualistas, ya no lo son, al menos no en el sentido político de la modernidad, en virtud del cual cada individuo es un *quantum* político con igualdad de derechos, discernible sólo posicional o externamente de los demás; con lo que ello implica de necesaria separación entre el sistema de asignación de derechos «políticos» y el sistema de asignación de rentas y propiedades. (Es evidente que esta separación es sumamente problemática, de lo que da testimonio la historia política *y* social de los siglos XIX y XX. Pero baste aquí con esta observación meramente anecdótica.)

Volvamos a los griegos. La *ousía,* esencia o propiedad de cada cosa, está determinada por el límite (delimitación) que para cada una de manera distinta es el *cosmos,* que es común para todas pero que a cada una afecta (delimita) de forma «propia»; de modo que lo que determina a cada cosa, es su posición cósmica, su lugar en el orden de lo que crece y muere, regido por el destino, o por la providencia. Más este «estar regido por» destino o providencia, no debemos entenderlo como una acción externa que fuerce la naturaleza de las cosas. Una vez

más, y por la misma razón, en esto hay diferencias esenciales con el cuadro que luego presenta la modernidad y al que nos referimos aquí porque es para nosotros (para quien escribe esto y para quien lo lee, al fin y al cabo «modernos») el que inmediatamente se nos impone. La fuerza que rige la posición de los elementos en el sistema referencial espacio-temporal propio de la modernidad, es externa a esos mismos elementos; y se les impone por tanto como una ley que rige su movimiento desde fuera. Si alguien se suicida tirándose desde un octavo piso, podemos calcular la aceleración con que llegará al suelo. Y ése sería el «porqué» de su muerte. Pero la «decisión» de arrojarse al vacío no es un acontecimiento en el mundo. Por eso no es una «razón»; y sí lo sería si alguien, por ejemplo, lo hubiese empujado (otra vez podríamos calcular con qué fuerza, etc.). En el «mundo» moderno, las cosas, por así decir, no tienen propiedades; lo que quiere decir que nada se apropia de sus determinaciones. Y por eso carece de sentido en ese mundo la idea de libertad. Por el contrario, la posición de las cosas en el *cosmos,* tanto clásico como cristiano, determina la naturaleza *de* éstas. Porque no se trata de una /227 delimitación exterior, sino de la que define el modo que tienen de moverse *por sí* y no por otro.

Por eso, el destino, o la providencia, no es una fuerza extraña, indiferente, sino aquella que precisamente nos diferencia y nos define como lo que somos y queremos ser. La tragedia griega explora literariamente este terrible sentido de lo más propio en un cosmos aún sin esperanza. Y cuando el idealismo, filosófico y estético, de Kant, Schiller, Goethe y Fichte, recupere a final del siglo XVIII este sentido clásico de las cosas, en un claro distanciamiento de la visión moderna y spinoziana del mundo, no puede hacerlo de otra forma que declarando sinónimas las nociones de destino y libertad. Y cuando Fichte hable, en los títulos de sus obras, de la *Bestimmung* del sabio, o del hombre, o del pueblo alemán, ya no podemos traducir ese término como «determinación» (que sería ambiguo respecto de una posible determinación externa), sino como «misión», como la relación libre que sabio, hombre o pueblo tienen con su fin y su destino en el marco de eso que los griegos llamaron *cosmos* y que ahora, acentuando su sentido libre, se llama «his-

toria», y se entiende efectivamente como ámbito de auto-determinación.

Esta doble referencia a la visión clásica y romántica (en un sentido muy amplio de «romanticismo», en el que se da una continuidad esencial entre autores como Goethe y Schiller y los jóvenes románticos del Círculo de Jena), nos sirve para volver ahora al planteamiento de este problema en Tomás de Aquino. Para señalar en primer lugar que, si ciertamente todas las cosas tienen una posición en la «creación» —que así se llama ahora, con todo lo que ello implica, lo que los griegos llamaban *cosmos*—, posición que determina su naturaleza como el modo «propio» de moverse y de ser, esta idea de posición cósmica compete al hombre de una forma esencial o «propia».

En efecto, hemos dicho que la posición ontológica no es algo externo a las cosas, sino que constituye su esencia. Bueno, eso hay que relativizarlo, porque no todas las cosas (más bien ninguna, en tanto que son cosas) disponen de su esencia como algo propio. Su modo esencial de ser es más bien algo exterior a ellas mismas. O dicho de otro modo, su posición en el cosmos es para ellas algo que le viene impuesto desde fuera. Las cosas, en tanto que son cosas, son el resultado de una historia que no es la suya, sino que más bien podemos reconocer como eso que Buffon llamó «historia natural». Son reflejo, y eso es su esencia, de /228 lo que las demás cosas son. O como dirá la modernidad nominalista, su esencia consiste en sus relaciones.

Pero estamos en una comprensión del cosmos definida por el *actus essendi y* por ello esencialmente intensiva y gradualista, jerarquizada, por tanto. En la medida, pues, en que más intensamente *son,* las cosas son más activas *por sí,* esto es, más tienen su esencia como íntima y propia; y su determinación es menos *posición* externa y más *misión* teleológicamente determinada. Y así hasta un máximo (no absoluto, que estaría en Dios, fuera del cosmos) cósmico que es precisamente el que define la posición del hombre en el mundo. Ese máximo viene definido por la voluntad y el entendimiento, que en conjunto constituyen eso que llamamos razón.

9. El intelecto

A mi modo de ver esto está poco pensado en la tradición filosófica cristiana; de un modo que tiene que ver con las polémicas medievales, más concretamente, con lo que se llamó averroísmo latino. Pero para llegar a este punto antes tenemos que ver la teoría aristotélica del intelecto agente, para trtar a continuación las consecuencias que tiene y los problemas que plantea con respecto a la determinación de esa posición del hombre en el cosmos.

Para Aristóteles el conocimiento es la posesión intencional de las formas de las cosas. No puede ser de otra manera si se trata de un saber de principios, y si conocer significa de algún modo identificarse con las cosas *mismas,* es decir, con aquello que las constituye como substancias, esto es, con su forma substancial. El veterinario sabe, por ejemplo, de caballos porque aprehende la forma del caballo, se apropia de ella, y así comprende (que es *comprehendere)* lo que sucede con el caballo desde el principio formal que rige, o debe regir, esos sucesos. Se entiende mejor el alcance de este punto de partida aristotélico cuando lo comparamos con el planteamiento moderno en el que precisamente, de una forma u otra, se hace insalvable la distancia entre el sujeto y el objeto del conocimiento; lo que lleva a su vez a una fractura insuperable entre idea y extensión, conciencia y cosa en sí, mente y materia, o como queramos llamar a los términos de esta disyunción. /229

Unidad actual de cognoscente y conocido

Muy especialmente afecta esto a la idea del sujeto que se ve clausurado en sí como un *solum ipse,* con una conciencia que con nada tiene que ver que no sea ella misma. Por el contrario, para Aristóteles el conocimiento es acto en el que se identifican *formalmente* el sujeto y el objeto. No hay propiamente una conciencia clausurada, como ámbito cerrado en el que las cosas tuviesen que entrar (difícilmente, si resulta al final que esa conciencia es mónada sin ventanas), sino un acto en el que formalmente se identifican el cognoscente y lo conocido precisamente en aquello que define el conocimiento como verdadero y la substancia conocida como ente (no sólo como verdad o «ser conocido»). No hay un ser en la conciencia (idea) y un ser

externo a ella (extensión), sino que el conocimiento es precisamente la ruptura de esa dualidad en el acto que identifica al cognoscente con la forma del ente conocido. Ya vimos que la verdad no era otra cosa que esa apertura del sujeto al objeto y viceversa, por la que lo real *mismo* se hace «presente», es decir, actual y formalmente idéntico con el cognoscente. De este modo, ser, conocer y ser conocido, no son tres, sino una sola cosa. Esa identidad de ser, conocer y ser conocido, es, otra vez, eso que llamamos verdad.

Pero este acto cognoscitivo, a diferencia de las cosas mismas conocidas tiene un carácter inmaterial, abstracto o intencional. Es inmaterial porque la forma de ese acto no inhiere en materia alguna. Razón por la cual el veterinario no relincha, ni el mineralogo se vuelve duro y frío.

Hay cosas que son como son porque así las hemos conocido. Es el caso de lo que los clásicos llamaban «arte», como proyección materializada del acto formal que concibe la realidad. De este modo, el concepto, que es *actum,* se hace primero proyecto, y después se materializa como *factum,* al transformar la materia en que se concreta. Esta proyección *poiética* del acto cognoscitivo la vemos también en la génesis de todas las cosas a partir de las formas que Dios concibe de ellas al crearlas. En este caso Dios conoce el mundo en la identidad actual de su proyecto creador.

Pero en general, para nosotros ocurre al revés, que conocemos las cosas de esta o aquella manera porque ellas son así. De modo que nuestro conocimiento es verdadero porque actualmente se asimila a la /230 forma de las cosas que conocemos. Mas en cualquiera de los dos casos, el acto cognoscitivo se formaliza inmaterialmente. Es cierto que, como toda forma es acto, en el caso del entendimiento finito requiere una potencia que debe ser actualizada. Lo que no se sabía, pasa a ser sabido; implica, pues, un movimiento o paso de la potencia al acto. En las cosas esa potencia es la materia misma. En el conocimiento es lo que Aristóteles denomina intelecto paciente, como momento indeterminado y receptivo (quasi-material) en el cognoscente, por el que las formas de las cosas son recibidas. Que hay un intelecto pasivo no quiere decir sino que el conocimiento es finito, que hay en él un momento de receptividad insuperable, o lo que es lo mismo, que las cosas conocidas, y la

misma verdad del conocimiento, trascienden al conocimiento mismo, que es entonces, al igual que la materia, *hóresis,* deseo o afán de saber. Es lo mismo que dice Platón cuando afirma que el saber propio del hombre no es *sofía* sino *filosofía.* Tampoco estamos lejos de lo que dice Kant cuando supone que en todo conocimiento hay un momento receptivo que define el carácter empírico de ese mismo conocimiento. Que las cosas están más allá y son un límite para el conocimiento implica un «fuera» del conocimiento mismo, una exterioridad, que da al objeto cognoscitivo un carácter empírico y hace que el conocimiento no se pueda desligar del contacto físico con esa exterioridad; ya que los sentidos no son otra cosa que la corporalidad y materialidad del conocimiento mismo. De igual modo, dice Aristóteles que no hay nada en el entendimiento que no estuviese antes en los sentidos. Ahora bien, Kant y Aristóteles llegan a la misma conclusión: reducir al material empírico todo entendimiento sería negar al conocimiento su carácter formal. El material sensible no es lo que actualiza el entendimiento paciente, haciendo que pasemos de poder saber a saber en acto; porque la forma cognoscitiva, por lo mismo que es inmaterial, es decir, por lo mismo que no consiste en el contacto físico de cognoscente y conocido, tiene un carácter también abstracto (conceptual además de intuitivo, dirá Kant). Por ello los sentidos tienen una función esencial en el conocimiento. No sólo en tanto que representan el contacto con el mundo exterior. Aristóteles, y tras él la escolástica, analizan con gran finura la capacidad de los sentidos internos (del sistema nervioso, diríamos hoy) para integrar, estructurar y organizar todo el material sensible. Pero esa articulación «interna» de la experiencia, todavía no es conocimiento, por- /231 que no trasciende la materialidad del objeto y por tanto continúa ligada a la exterioridad del objeto respecto de sí mismo, sin acceder a lo que constituye su propiedad ontológica, su *ousía.*

Intelecto agente

Luego —concluye Aristóteles— además de capacidad para recibir las formas y de contacto empírico con la realidad, todo conocimiento requiere un tercer elemento. En primer lugar, ese elemento tiene que ser agente, por sí mismo activo, capaz de actualizar las formas que en las imágenes sensibles, todo lo

elaboradamente que se quiera, están en potencia; para actualizar de este modo con las formas cognoscitivas la facultad intelectual paciente.

Lo que quiere decir Aristóteles es una experiencia cotidiana elemental. Es cierto que todo conocimiento requiere un momento de atención, de observar más allá de nosotros las cosas. Pero mirar no es suficiente. Como todo investigador sabe, el conocimiento no es un elenco protocolar de datos. Ocurre en la ciencia, con los chistes, en las películas de espías: hay quien tiene los datos y no los trasciende, no abstrae de su particularidad; y entonces, decimos, «no se entera». ¿De qué? Pues, como diría Sherlock Holmes, de lo «elemental», esto es, del principio que rige la pluralidad de datos particulares y que nos permite su comprensión «lógica». Cuando en el siglo XIX y XX, la hermenéutica nos dice que todo conocimiento es comprensión y que esa comprensión se alcanza en la «interpretación» de textos y datos, esto es, accediendo a ellos desde un sentido que los trasciende y que está anticipado en todo proceso cognoscitivo como una «precomprensión», tampoco está diciendo nada nuevo en el contexto de una tradición que arranca de Platón y aun de antes, para la que es evidente que para conocer hay que saber *ya,* que todo conocimiento de algún modo es re-conocimiento. Porque ese conocimiento no puede ser pasividad receptiva, sino que es por sí mismo lo que actualiza aquello que en la experiencia empírica «hay que conocer». En todo conocimiento hay un momento en el que resuena el *«noli foras ire»* agustiniano, advirtiéndonos de que lo que hay que buscar en nosotros para conocer no es la multiplicidad y variabilidad que nos proporcionan los sentidos, sino otra cosa, un punto límite trascen- /232 diendo hacia el cual esos datos empíricos adquieren un nuevo sentido como manifestación «lógica». Sólo en esa trascendencia, desde ese más allá de todas las cosas, a la luz que de ese límite infinito dimana, nos muestran las cosas su esencia y se actualiza nuestra facultad intelectiva con las formas esenciales de esas cosas.

No va mucho más allá Aristóteles cuando llama a esa facultad que está en lo más íntimo de nosotros mismos «intelecto agente». Se trata sólo de poner un nombre, en virtud de sus funciones en este contexto, a algo que plantea más interrogantes que cuestiones resuelve. De hecho Aristóteles deja a la pos-

teridad una cuestión abierta que, como decíamos, va a producir graves disensiones teóricas en la Edad Media. Porque, por un lado, es cierto que el intelecto es lo más íntimo de cada uno, aquello que de alguna forma constituye su mismidad. Pero por otra parte, ese intelecto no es sólo aquello esencial hacia ló que trasciende la particularidad sensible de un determinado conocimiento, sino también aquello que trasciende todas las esencias. Es *forma formarum,* la forma de todas las formas; por tanto algo que supera espacio y tiempo, inmenso y eterno, infinito; el límite que limita sin ser limitado; por tanto *apeiron* y *pneuma* en el sentido de Anaximandro y Anaxímenes. Y en definitiva, es acto sin potencia alguna; luego acto puro y él mismo Motor inmóvil, visto ahora no desde el horizonte de la *physis,* sino, como instancia por así decir simétrica de ella, desde el conocimiento o el *logos.* Ese intelecto agente, concluye Averroes, siguiendo a Aristóteles en el calificativo, ha de ser algo divino en nosotros y no algo del alma individual de cada uno, que estaría, como también san Agustín señala, ella misma afectada por la particularidad y temporalidad de su propia finitud.

Conocimiento, generalidad, mismidad

En este planteamiento hay algo que atrae y repele a la vez. Por un lado, es cierto que el pensamiento tiene algo importante de impersonal (de intersubjetivo, podemos decir, si quitamos la connotación peyorativa de «impersonal»). Lo comprensible no es resultado de una ocurrencia particular. Cuando preguntamos a alguien si entiende, no pretendemos que se introduzca en los arcanos de nuestra psicología, sino si es /233 capaz de pensar lo «mismo» que pensamos nosotros. Y eso mismo, lo «elemental» que deben compartir Holmes y Watson, es algo que trasciende a cada uno de los pensadores. Dice Aristóteles que en el conocimiento el alma se hace «de algún modo todas las cosas», alcanza al último confín del universo. Pero eso implica una trascendencia respecto de la particularidad psicológica de cada uno; de modo que el que comprende llega en ese límite allí donde alcanzan «todos» los que comprenden. Dicho de otra forma, la comprensión del conocimiento se alcanza siempre en nombre de todos aquellos que han entendido, entienden o entenderán, y de alguna forma en nombre del pensamiento en absoluto. No es, pues, de extrañar, que en eso que

Aristóteles llama intelecto agente se trate de una instancia que es, sino in-, al menos sí trans- o inter-personal. Toda la retórica en torno al sentido «común» señala en esta dirección. Y en la misma apunta también la moderna epistemología de Pierce, Mead, Apel o Habermas, indicando cómo la ciencia es el saber de un sujeto social que esencialmente trasciende la particularidad histórica de los científicos y remite a una «comunidad ideal de comunicación».

De este modo el pensamiento, o conocimiento en acto, tiene una especial relación con la idea de «universalidad», que en este contexto significa lo mismo que «abstracción». Ya lo hemos visto respecto del sujeto de todo conocimiento verdadero. La validez de ese conocimiento quiere decir que puede ser pensado por cualquiera, o sea, la verdad del conocimiento significa que es «inter-subjetivamente» válido, como se dice en alemán: *allgemeingültig* o *nachvollziehbar.* Pero esa universalidad, como ya se ha señalado, implica también la trascendencia del objeto conocido. La fenomenología ha descrito cómo todo acto intencional que se dirige *in recto* a un determinado objeto, se abre, por así decir *in obliquo,* a un marco referencial más amplio que condiciona el conocimiento de ese objeto. Eso es lo que la fenomenología llama el «horizonte» de ese acto cognoscitivo.

Josef Pieper, sin atenerse a la terminología fenomenológica, señala en este sentido que todo acto cognoscitivo se sitúa en el horizonte de la totalidad. Por tanto, no sólo no conocemos *cada uno* las cosas si no conocemos lo que *todos* conocen, sino que tampoco podemos conocer *una* cosa si de algún modo no conocemos *todas.* Dicho de otra forma, el presupuesto de todo saber, aquello desde lo que cada cosa se com- /234 prende, son «todas las cosas». Porque en efecto conocer no parece tener otro objeto que determinar la posición de una realidad en el cosmos, es decir, en el orden total de esas cosas. Una primera consecuencia de ello es que el contexto en el que cualquier cosa tiene una significación y que de alguna forma está anticipado en todo acto interpretativo o cognoscitivo, es infinito; y por tanto la tarea de comprender una realidad es igualmente inacabable. No conocemos del todo una cosa hasta que no las conocemos todas. Conocer es de este modo universalizar. El verdadero objeto cognoscitivo tiene que ver con la tensión de

cada cosa cognoscible más allá de sí misma, hacia la totalidad. El objeto abstracto, la «idea» de Platón, no sería entonces otra cosa que el aspecto que cada cosa tiene a la luz de la totalidad. Por eso hay una Idea de las «ideas», de la que todas participan, y que tiene que ver con esa transparencia del todo que, respecto del sentido de la vista, denominamos «luz». Abstraer es poner de manifiesto este aspecto universal; es ver una cosa a la luz de todas las cosas.

Pero si todo lo dicho acerca de la universalidad, transobjetiva y transsubjetiva, es cierto, no cabe duda que repugna a la conciencia de nosotros mismos entender como impersonal precisamente el acto en el que el mundo se nos abre como algo propio. De antiguo el conocimiento está ligado a la idea de propiedad. Hablamos de «dominar» un idioma, o una máquina, cuando los conocemos. De este modo conocer es *con-prehendere,* en el sentido de abarcar algo e integrarlo en la propia posición como sujetos. No puede ser, por tanto, que la actividad en qué consiste el conocimiento —y no otra cosa es el «intelecto agente»— sea algo «impropio», común en el sentido de impersonal.

Insisto, el problema en Aristóteles, lejos de estar resuelto, está apenas planteado. Y ya veremos cómo, muy concretamente a partir de Kant, ésta va a ser una de las cuestiones a las que el idealismo dedicará toda su atención. Digamos que santo Tomás difícilmente puede admitir que aquello en virtud de lo cual el alma es inmortal, que es la actividad intelectiva, no sea algo del alma, y por tanto algo tan plural y personal como el hombre mismo. Pero insisto, Aristóteles y santo Tomás no son los autores desde los que vayamos a encontrar las mejores perspectivas para tratar un problema que, sobre todo en Aristóteles, está más planteado que resuelto. /235

Intelecto e *ipsum esse*

Otra cuestión interesante, que ofrece vías de profundización en mi opinión aún no suficientemente exploradas, es la siguiente: hemos visto que el intelecto agente es el acto absoluto de intelección, que actualiza las formas en el intelecto posible. Cuando lo que *puede* ser entendido *es* entendido, actúa como agente el intelecto. Santo Tomás, siguiendo una larga tradición compara ese acto con la luz. Es una metáfora tomada del orden

de los sentidos. Así, es cierto que los colores están en la superficie de las cosas. Pero sólo cuando se iluminan esas superficies se activan, por así decir, los colores que en la oscuridad son sólo la posibilidad de sí mismos. De igual modo, las formas de las cosas están potencialmente en los datos, más o menos integrados y estructurados, de la experiencia, pero sólo la intelección actualiza esas formas. Esta tradición se ha hecho incluso popular, hasta encontrarla, por ejemplo, en el mundo de los cómics, cuando se señala con una bombilla el acto de comprensión. Santo Tomás, siguiendo a san Agustín, dice que esa luz es en cada alma una participación del mismo intelecto divino; lo que parece natural, dado el carácter a priori, absoluto, eterno, etc., de esa —digámoslo ya con terminología kantiana— síntesis del entendimiento.

Pues bien, dice también santo Tomás que *«illud primum quod cadit in intellectu est ens».* Quiere esto decir, como no podría ser de otra forma, que hay una connaturalidad esencial entre el acto cognoscitivo y el acto de ser. De hecho, el conocimiento se expresa en el juicio, que dice el ser de las cosas. Y la verdad no parece ser otra cosa que la trasparencia del ser, más sencillo, de lo que las cosas son, para el entendimiento, a la luz de esa actividad original que, si para las cosas constituye su existencia, en el sujeto es pensamiento. Ahora bien, es evidente que el ser, como acto de todos los actos, y por tanto como lo más abstracto, no es objeto propio de la experiencia sensible. Y desde luego no está dado en ella. El *actus essendi,* es algo que actualiza a priori el entendimiento paciente, precisamente como acto de todas las formas. No es que el *esse* sea el objeto adecuado *del* intelecto agente; al menos no como si entre uno y otro hubiésemos de suponer una distancia onto-gnoseológica de algún tipo. Más bien parece que para el intelecto aprehender el ser y hacerse transparente a sí mismo como *(auto-)* concien- /236 cia, son una y la misma cosa. Esta coincidencia de ser y reflexión subjetiva, que se nos ha puesto ya de manifiesto en el análisis lingüístico de las estructuras predicativas, no es algo en lo que Aristóteles y santo Tomás hayan insistido mucho. Mas no porque esta identidad actual de ser y pensar les fuese desconocida. Esta identidad reflexiva de pensar y ser ya fue formulada por Parménides. Lo sigue en esto Platón, para quien la idea es a la vez *ousía,* esto es, mismidad entitativa, e *idea,*

que es propiedad del alma. Y para Aristóteles es evidente que un acto que no está limitado por potencia alguna, esto es, que no tiene más límite que sí mismo (como sería el caso del *Ipsum esse subsistens),* tiene que ser pensamiento. Y no pensamiento de otra cosa, sino pensamiento de sí mismo, *noesis noeseos,* o lo que es lo mismo, vida en la forma de autoconciencia reflexiva. *Ipsum esse subsistens y noesis noeseos,* son pues, para Aristóteles y santo Tomás dos nombres de lo mismo.

Ser y verdad

Pues, bien, parece evidente que esto tiene que ser así en todos los niveles de la escala ontológica. Hay una connaturalidad elemental entre ser y pensar que se expresa de muchas maneras. Ya lo hemos visto en el más alto nivel del ente infinito. Pero cualquier ente, por mínima que sea su actividad, es al menos pensable; eso sí; tanto más cuanto más activo y más complejo sea. Ya se ve que los arcanos de un canto rodado no son muchos, en comparación con la complejidad genética del embrión de un mamífero; pero aún se puede deducir de su estructura toda una morfogénesis que puede entusiasmar a un geólogo. Pero es cierto que a este nivel la identidad de ser y pensar no se pone de manifiesto en el ente conocido, sino en el cognoscente, en cuya potencia reflexiva (¿intelecto agente?) se manifiesta como verdad esa identidad. Que todo ente es verdadero, quiere decir que es cognoscible, en el sentido de que puede ser reflexivamente incorporado en un acto en el que sujeto y objeto son formalmente uno. De este modo, es cognoscible aquel ente cuya pluralidad *puede* ser reducida a la unidad de la forma. Es decir, puede ser conocido aquel ente cuyas características son manifestación y despliegue de una unidad ontológica que rige y da sentido a ese desarrollo. El conoci- /237 miento no hace sino actualizar expresamente esa identidad ontológica del ente en la pluralidad de sus determinaciones plurales. Es cognoscible en el ente aquello que como principio rige su devenir, y en la medida en que ese devenir es integrado en la simplicidad de su causa y principio.

Pero esto, que los entes sean verdaderos, siendo en ellos una potencia pasiva, es potencia activa en el ente cognoscente. Y también aquí se pone de manifiesto esa identidad de ser y pensar. En efecto, si definimos muy elementalmente el conocer

como capacidad para procesar información procedente del mundo exterior, a fin de ajustar a esas condiciones externas los procesos de autorregulación y automantenimiento, veremos que esa potencia implica una estructura reflexionante, en el sentido de que los datos externos tienen de una forma u otra que ser centralizados. De este modo la conciencia no es otra cosa que la emergencia expresa de esta reflexión elemental en la que el mismo ser consiste, en virtud de la cual la forma substancial, que es alma en el viviente, está toda ella presente en todas sus partes. Esta presencia del alma que constituye lo que Hegel llamará un «para sí», es conciencia y auto-conciencia, ya se atienda a la pluralidad integrada (conciencia de la propia corporalidad y de los cuerpos accesibles por los sentidos corporales) o a la identidad reflexiva de la conciencia misma por la que esta conciencia es conciencia de sí.

Conocimiento y reflexión ontológica

La tesis, pues, que quiero sostener aquí es que el conocimiento no es otra cosa que la misma eclosión reflexiva del ser, que se pone de manifiesto en aquellos entes cuya intensidad ontológica alcanza ese determinado grado de reflexividad en el que nos reconocemos a nosotros mismos como conciencia. Del mismo modo como *ser* átomo de hidrógeno implica la integración de un protón y de un electrón en un complejo del cual ambos se convierten en momentos de su despliegue; de igual manera como la planta integra transformándolos en tejidos los elementos minerales de su entorno y regula su actividad en función de las circunstancias que la rodean; así el ente situado en un mayor grado de reflexión es capaz de procesar reflexivamente información exten- /238 diendo el radio de acción de su actividad más allá de los límites de su cuerpo. El mayor o menor grado de ser, su densidad ontológica, es lo que determina esta facultad reflexiva, que de un modo u otro encontramos en todo lo que es. Conocer no es otra cosa, entonces, que ser capaz de integrar reflexivamente la circunstancia. De este modo, incluso la planta «sabe» que es primavera; y las cigüeñas son capaces de emigrar de Europa a África cuando llega el momento oportuno, determinado por circunstancias climáticas. Conocer es, como se expresa Hegel, tener «para sí», en el modo de la reflexión o subjetivamente, lo que es «en sí», en el modo de la subs-

tancialidad ontológica. Sólo que los entes, por lo general, no son capaces de reproducir la misma substancialidad. Y de este modo, entre el «en sí» y el «para sí» se da una distancia insalvable, que tiene además la forma de una reducción por parte del sujeto. En efecto, lo que la planta es capaz de procesar de su ambiente es mínimo en comparación con la riqueza ontológica que la rodea; algo mejor le va al animal, pero también dentro de unos límites escasos. El mundo subjetivo, anímico, era muy pobre antes de que el hombre llegase a vivir entre las cosas.

Y es que el conocimiento del que parece ser capaz el hombre es por su naturaleza distinto. Aunque represente una intensificación de esa universal facultad reflexiva que liga en un continuo el átomo de hidrógeno con la *Ciencia de la lógica* de Hegel, el conocimiento humano tiene la característica específica de ser capaz de reproducir, si no la substancia de la cosa, sí al menos la forma que esa cosa tiene en contraste con la totalidad del ser. Todo conocimiento implica procesar reflexivamente como información la influencia del mundo exterior. Sin embargo, el hombre es el sujeto que no sólo, como todo ente, es, sino que —como se expresa Heidegger— remite en su mismo existir a ese ser, se sitúa ante él, es *Da-sein,* ser explicitado en una presencia reflexiva. Y de este modo, es a la luz de la precomprensión del ser mismo, o del *factum* absoluto que representa que las cosas *son,* que el hombre se hace capaz de pensamiento abstracto, esto es, no sólo de asimilar reflexivamente como información la exterioridad de la cosa, sino de comprenderla (de *comprehendere)* en su forma propia, en tanto que es capaz de captar lo que ella *es* en cuanto tal. Esa forma de *ser* se convierte en el acto mismo en el que el cognoscente como sujeto explícita su propio ser reflexivo, de modo que, como dice Aristóteles, al unifi- /239 carse actualmente con la cosa conocida es capaz de hacerse *quodammodo omnia.*

Me atrevo, pues, a sostener como tesis lo siguiente: el intelecto agente no parece ser otra cosa que el nombre que da Aristóteles a esa reflexividad originaria del ser, que en el hombre alcanza ese máximo en el que el ser se reconoce a sí mismo como pensamiento, y así también como límite ideal de todas las cosas desde el que los datos de la experiencia se actualizan como significado esencial de la cosa conocida, en el contexto,

precomprendido en todo acto específico del conocimiento intelectual y abstracto, del ser mismo, del *ipsum esse,* como acto de todos los actos, como forma de todas las formas, como última perfección en referencia a la cual adquieren significado y forma todas las perfecciones.

Luego, si este intelecto agente no es otra cosa que la explicitación, en su máxima expresión, del ser mismo, desde cualquier punto de vista que lo veamos, el conocimiento corre, por así decir, la misma suerte que el ser mismo. En muchos sentidos. Empecemos por lo que discutíamos antes acerca de la individualidad del intelecto, que no puede tener otro sentido que el de la misma individualidad del ser. Del mismo modo como el ser es principio de subsistencia, y en su actualización todo ser implica la emergencia de un ente subsistente, de un sujeto que es, de un *ipsum* substancial, sin que tenga sentido algo así como un ser «en común» y desubjetivado; de igual manera, y tanto más, la reflexión explícita del ser mismo en que consiste el pensamiento no puede darse sino como acto que constituye ese máximo de individualidad que el medievo llamó persona y la modernidad denominará «Yo», radicalizando esa personalidad en el sentido de la primera persona del singular.

Pensar es recoger el ser en la interioridad subjetiva de una reflexión personal; es abarcarlo en la intimidad de un *pneuma.* Si el pensamiento es reflexión, y lo es en grado sumo, carece, pues, de sentido la idea de un intelecto impersonal como acto expreso del conocimiento. Como veremos cuando tratemos de Kant, el pensamiento no es una *res* a la manera del «mundo 3» de Popper, o de la «comunidad ideal de comunicación» de Apel. La «ciencia» no conoce. Antes bien, todo acto cognoscitivo remite, como a la última condición de posibilidad de la síntesis en que consiste, a un «yo pienso en absoluto» que tiene que poder /240 acompañar a lo que sólo si son *«mis* representaciones» son verdaderos actos cognoscitivos.

Pero a la vez es también cierto, que por ser la intensificación reflexiva del ser mismo, el pensamiento tampoco es una *res* en el sentido cartesiano, como substancia cerrada y en sí misma clausurada, tal que fuese un *solum ipse,* un sujeto incomunicado y que excluyese en el mundo toda otra subjetividad. Porque el mismo ser, si es cierto que pone un sujeto, a la vez que inicia su reflexión situando como substancia, como algo separado,

como un *tode ti,* al ente que es; es igualmente cierto que para ese ente *ser* es la actividad en la que se abre y relaciona recogiendo esa relación con todas las cosas, eso abierto que a partir de él se origina, en la reflexión subjetiva en qué consiste. Y el conocimiento, y el acto intelectual que lo culmina, siendo la máxima expresión de esa reflexividad ontológica, consiste en la misma apertura y reflexión del ser mismo.

Conocimiento y comunicación

El pensar es siempre trascendencia, ruptura de los límites del sujeto, hacia lo no pensado y hacia otros pensamientos. Y por abrirse todos los que piensan más allá de una supuesta esfera subjetiva —que sólo es tal en la vuelta reflexiva sobre sí—, «muchos» pueden pensar lo «mismo». El pensar tiene lugar siempre en el medio de la alteridad. Para pensar con verdad, para que mi conocimiento sea la misma trasparencia reflexiva del ser de las cosas, tengo que pensar *otra* cosa que el mismo pensar, *y* así tengo que pensar lo mismo que *otros* piensan. Es cierto que no es la «ciencia» quien conoce; pero no lo es menos que yo sólo conozco si «aprendo», es decir, si soy capaz de conocer lo que «se» sabe ya. Dicho de otra forma, todo conocimiento es «comunicación», con las cosas, y con todos aquellos que a ellas se abren reflexivamente, acogiéndolas en una subjetividad interpersonal, que es «imagen» ella misma substante (como el «Logos» cristiano, pero también como la «ciencia» moderna) y «espíritu», en el sentido ahora de comunidad interpersonal. El «uno» no conoce sin un «dos» (supuesto o generado, según se trate de conocimiento finito o infinito); y ya se sabe que «no hay dos sin tres»./241

Más allá de los últimos sentidos pro- o antiteológicos, hay pues un hilo conductor que hilvana la tradición filosófica desde el solitario *Nous* aristotélico, que poco a poco se va abriendo en las procesiones neo-platónicas, pasando por la doctrina trinitaria de los Padres de Oriente y la idea de una salvación común por medio del «espíritu» *(extra Ecclesia nulla salus)* y por la doctrina averroista de un intelecto común, hasta las más modernas representaciones, ya sean de un Estado redentor, de una conciencia de clase o de una ilimitada comunidad de comunicación libre de coerciones como posible sujeto de un saber verdadero. En todas estas representaciones hay elementos

muy dispares, intenciones ciertamente divergentes, cuando no históricamente antitéticas. Pero más allá del conflictivo caos de las interpretaciones, el avisado intérprete de la historia de los conceptos debería percibir aquí una tensión comúnmente participada entre lo individual y lo universal, entre lo personal y lo colectivo, entre la reflexión y la comunicación, entre lo subjetivo y lo intersubjetivo, en lo que consiste el drama, la historia de eso que llamamos el saber, la ciencia, la cultura y el espíritu; e imbricada en esa trama, el drama y la historia del sujeto que somos cada uno.

La reflexión en el cosmos: el universo

Hemos dado todo este rodeo por cuestiones de la más abstrusa ontología y gnoseología, no sólo por precisar algunas perspectivas que se abren a partir de la doctrina aristotélico-tomista del intelecto agente (eso también), sino con el fin de estar bien situados para entender la singular posición que asigna santo Tomás al hombre en medio del cosmos, es decir, el lugar que ocupa en el orden de la creación. Por un lado, el hombre es uno más de los entes materiales, y de este modo toma parte en el ciclo de la generación y la corrupción, esto es, está afectado en su misma raíz por la muerte. Por otra parte, como todo ente, pero en grado máximo, es capaz de una reflexión, de integrar en su posición subjetiva, en el ámbito de una interioridad, información relevante, precisamente para sobrevivir, es decir, para trascender en lo posible ese ciclo que inexorablemente lo liga a la muerte. De momento, como cualquier otro animal, sólo que más; como se puede deducir del simple hecho demográfico de la expansión (parece que indefinida) /242 del género humano sobre la faz de la tierra. Pero esta facticidad del conocimiento, digamos informativo, no basta para entender la peculiar posición del hombre. Porque, no se trata solamente de que el hombre pueda conocer algunas cosas, integrar reflexivamente una determinada información circunstancial que le interesa para su supervivencia. Parece, más bien, que el hombre es capaz de, al menos tendencialmente, conocer *tocias* las cosas. El cosmos no es para él un entorno medioambiental, sino estrictamente un «universo». Sin saber mucho latín, podemos adivinar que ese universo es el resultado de integrar todas las

cosas en un discurso omnicomprensivo que las abarca, en *un logos.*

Dos cosas hay que señalar aquí. En primer lugar, parece evidente que a partir de la finitud de su original posición material (en virtud de la cual, además, todo conocimiento está afectado por un carácter insuperablemente sensorial), ese saber universal no puede ser sino tendencial, si se quiere un «desiderátum»; en el sentido en que Aristóteles afirma que el hombre *desea* naturalmente saber; y en el sentido también en el que Platón desarrolla toda su teoría del *«eros»* y de la filo-sofía como saber que se busca. Parece evidente que una ciencia universal puede ser realizada sólo en la reflexión universal en que el mismo Dios consiste. Y que por tanto está fuera del alcance del hombre.

Pero las cosas no son tan fáciles. Porque, el mismo Platón reconoce que ese eros no tendría sentido si el alma humana no tuviese ya de algún modo aquello que busca; o si esa universal sabiduría que busca no fuese algo que, si es cierto que ha perdido, no lo es menos que en esa pérdida se le escapa al alma su más preciada propiedad, su misma *ousía* o naturaleza. Por eso, el hombre que no sabe, está, por así decir, ausente y perdido de sí mismo. Cuando deseamos poseer por el saber todas las cosas, no pretendemos apropiarnos de algo extraño, sino recuperar nuestra propia identidad. También en el sentido que se menciona en el mismo *Banqueteen* el mito del andrógino, del hombre que por el amor busca por doquier la perdida mitad de sí mismo.

Pero Platón se pierde aquí en un piélago de mitos y metáforas, apelando a una original participación de lo divino propia del alma que no termina de cobrar forma.

Si bien con algo más de precisión, ocurre lo mismo en san Agustín. Por un lado conocer es trascender el orden sensible que nos lleva a la exterioridad, hacia una interioridad en la que tiene que ser trascendido /243 también el carácter mutable y temporal del alma misma. La interioridad en la que todo conocimiento se funda y en la que el alma, más allá de la distensión del tiempo tiene el recuerdo de sí misma, es también memoria de Dios mismo, como última intimidad de toda realidad, y sólo bajo cuya luz se hace posible el conocimiento. Pero cómo se articula esto y qué sentido lógico, discursivamente transmisible,

pueda tener esa metáfora de la luz, es algo que en san Agustín no termina de estar muy claro. Que todo conocimiento, si ha de tener por objeto una verdad que trasciende tanto la exterioridad de los sentidos (el espacio) como la mutabilidad del alma (el tiempo), ha de ser una cierta participación de un conocimiento absoluto, sostén posible de una última validez, parece tan sugestivo como confuso; como se ve en las aporías ocasionalistas del racionalismo moderno, en Malebranche, por ejemplo, o en el mismo Spinoza, para quienes todo conocimiento cierto tiene lugar *sub specie aeternitatis,* como modificación de la misma substancia divina (se interprete después esa substancia como se quiera).

A mi entender, sin que él mismo llegase a una formulación definitiva, es en el contexto de la ontología y gnoseología tomista donde este problema se plantea de un modo más viable. El deseo de la verdad, es decir, de poner de manifiesto reflexivamente el ser mismo de las cosas a las que el hombre se abre sensiblemente por medio de su corporalidad; esto es, el afán de integrar en un discurso comprensible y transmisible la esencia de las cosas que vemos y sentimos, es algo que viene exigido a la vez que posibilitado porque la reflexión cognoscitiva humana tiene como presupuesto la intelección del mismo ser, de aquello que para todas las cosas constituye el principio de su actualidad. El hombre desea saber todas las cosas porque su espíritu se constituye *ab origine* en la comprensión de todas las cosas, pero no tal y como éstas son en la plenitud de su despliegue concreto, sino tal y como están implícitas en el principio de toda perfección, en el acto de todos los actos y la forma de todas las formas, que es el *ipsum esse.* De este modo, toda información reflexivamente asumida por el sistema nervioso, se sitúa en un horizonte de universalidad en el que la cuestión que surge no es la de si algo es útil, peligroso, alimenticio, o sexualmente interesante, sino la de que *sea* eso que así aparece en el ámbito de nuestra percepción. Sólo en este horizonte de universalidad puede surgir el lenguaje predicativo, que dice algo de algo, que dice lo que algo *es,* más allá de la /244 simple expresión interjectiva. Sólo así surge el *logos* como remisión reflexiva de la multiplicidad sensible a la unidad de la significación. Ello además en un contexto en el que esa universalidad supone también un concepto intersubjetivo, la comunicación

de muchos sujetos en aquello de lo que se habla, desde la universal precomprensión del ser que es común a todos los sujetos capaces de esta universal reflexión.

10: Verdad y predicación

Heidegger ha pretendido que esta comprensión predicativa del *logos,* y con ello de la misma verdad (que pasa a ser propiedad de las proposiciones que expresan correctamente el ser de las cosas, el cual tendría entonces lugar sólo en el contexto del juicio), es una restricción platónica del sentido del ser en la que se encubre un más profundo sentido «apofántico» de ese ser como presencia inmediata de lo que es; siendo el verdadero pensar el ámbito adecuado para la manifestación de esa presencia. No pretende Heidegger que esta presencia del ser esté desvinculada del lenguaje, del *logos,* y que fuese entonces algo así como una muda inmediatez. De hecho, la palabra acoge al ser y establece el ámbito en el que las cosas *son.* Pero no se trata de cualquier *logos,* muy especialmente no nos referimos al discurso que establece en virtud de sus propias reglas el sentido de lo correcto, como es el caso del discurso objetivante propio de las ciencias de la naturaleza, que reduce el ser a lo calculable; o del discurso coherente en sí mismo, que determina lo que es «lógicamente» posible. Dicho de otra forma: no es el lenguaje el que tiene que imponer la regla de lo que «puede» o «no puede» ser; sino que es el ser mismo el que al abrirse —este abrirse del ente no es un «además» sino su propio ser— genera el ámbito que lo acoge y comunica. Esta palabra que acoge el ser, no como un simple receptáculo, sino identificándose con el ser mismo que en ella se presenta, es el *logos* poético, la palabra misma como obra de arte; en un sentido ciertamente no esteticista y restringido, que más bien lo encontramos en el mito, en la verdadera docencia, en la arenga pública no manipuladora, etc.

Esto está muy bien, y no cabe duda que el lenguaje es en ese sentido «la casa del ser». (Como, por otra parte no podía ser de otra manera, toda vez que el ser es fundamentalmente un verbo del lenguaje: el /245 verbo de todos los verbos, la expresión misma de la actividad en cuanto tal.) Pero tampoco se puede, en aras del sentido apofántico del ser, desechar su ca-

rácter predicativo que el mismo lenguaje pone de manifiesto en su estructura básica. El «ser» es algo que se dice al decir algo de algo, en el «*ti kata tinos** en que el mismo lenguaje consiste. Y esta predicación, que dice lo que las cosas *son,* tiene también esencialmente que ver con un sentido de corrección o incorrección. La verdad no es simple presencia.

Por eso, considera Aristóteles que es una característica del entendimiento que compone y divide, es decir, que juzga; que dice algo de algo; mejor, que dice lo que algo es, o no es; y sólo así es verdadero o falso. Esto no significa, sin embargo, que la verdad sea una propiedad de las proposiciones, más que del ente que se manifiesta. Y quizás tampoco haya entre ambos planteamientos una contraposición tan radical como la que pretende Heidegger. Concedámosle que la verdad es primariamente la presencia del ente, pero es evidente que Heidegger no se refiere a una presencia inmediata, tal y como ese ente se da a los sentidos; o tal y como tiene sentido en un contexto medioambiental, como alimento, amenaza o reclamo sexual. En todo su esplendor, un pavo real con la cola abierta, no puede decirse que para una pava sea «verdadero», aunque evidentemente sea visualmente atractivo. Por seguir usando conceptos heideggerianos, un ente es verdadero sólo si su presencia se da en el horizonte del ser; y ello quiere decir también, en la medida en que es acogido en, o por, una existencia que, en cuanto que acoge y percibe el ente (en tanto que *es,* y no en tanto que es apetitoso, o temible o atractivo), es una existencia *pensante.* El ser es la presencia del ente en el marco del pensamiento, en su sentido más amplio; y sólo en ese ámbito es el ente verdadero. Sin que esa verdad añada nada a su mismo ser. Ser, ser pensado y ser verdadero son una misma cosa.

Pero si esto es así tenemos que entender la verdad como la presencia del ente precisamente en ese espacio universal en el que el mismo ser es el presupuesto, es decir, en ese espacio reflexivo en el que, volviendo a usar la expresión de Aristóteles, el alma es «de algún modo todas las cosas». En ese ámbito, todo lo que aparece es percibido como «esto que es», efectivamente como un «ente», y como sujeto en el que el ser realiza su misma actividad reflexionante y constituyente de subjetividad, como una substancia, pues./246

La presencia de algo en un espacio, por ejemplo en el absoluto espacio-temporal newtoniano, implica una referencia de ese algo a la totalidad de lo que en ese espacio se da. Esta referencia no es otra cosa que lo que denominamos posición, por la que cada cosa se diferencia de *todas* las demás, a la vez que, en efecto, remite a todas ellas, por su distancia respecto de cada una. Pues bien, se trata ahora de algo así como de un espacio o universalidad lógica, pero entendiendo *logos* en un sentido más amplio que el simplemente proposicional, como unidad a la que todo se reduce reflexivamente y de la que toda diversidad es el adecuado despliegue. Se trata de la unidad del ser que el mismo pensar actualiza; de modo que lo que en ella se presenta tiene una posición, mejor diríamos un aspecto, un sentido, una significación, una idea, o una forma *de ser.* Si en el espacio todas las cosas tienen una posición, en el ámbito universal de la presencia que el pensamiento actualiza, las cosas tienen un sentido o significado.

El origen del lenguaje

Es ahora, y no antes, cuando podemos entender cómo ese *logos* necesariamente se hace lingüístico. El ente se presenta como «éste que es», pero se presenta en el marco de la totalidad de lo que es, y en esa totalidad tiene un aspecto *(idea,* en el sentido platónico) que el pensar actualiza como una significación, o forma de ser, de modo que todo lo que es, que por ser es sujeto, también «es algo», es decir, aparece al pensamiento como sujeto de aquellas significaciones que se le pueden atribuir con verdad, en el sentido de que toda presencia significa esto (tiene tal aspecto, idea o forma de ser) y no otra cosa. Surge así la proposición o atribución de significados a sujetos. Y esa proposición es verdadera, porque en ella trasparece lógicamente (esto es, cobrando una significación en el contexto de la universalidad del ser) el ente que es. En el contexto de totalidad en el que el pensamiento lo sitúa, esto es, en el contexto del ser mismo, cada cosa, aquello que aparece como fenómeno en la percepción, se presenta como «esto que es», como un ente que es por sí, es decir, como sujeto y substancia; pero se presenta también como teniendo un sentido en esa totalidad, con una significación, y así como una esencia de la que se puede decir algo: no sólo que /247 es, sino cuál es su

forma propia de ser. Y entonces, articulado como concreción de ese *logos* primigenio, surge el lenguaje, que dice que algo es y lo que es; dice algo de algo. Dice el ser y la verdad de las cosas. El lenguaje es, pues, la «casa del ser» en un sentido mucho más preciso del que señala Heidegger, explicítando el «sentido» del ente al atribuir significaciones a sujetos, es decir, al poner explícitamente de manifiesto la substancialidad de lo real precisamente mediante una estructura predicativa que es correcta, no allí donde se cumplen las normas lógicas de la predicación (¡cuántas deducciones «lógicas» no son sinsentidos, o sencillamente falsedades!), sino donde el lenguaje manifiesta en el ámbito de la reflexión, ante el pensamiento, lo que las cosas *son.*

Sólo el ente que actualiza *en sí* la reflexión en la que el mismo ser consiste, y ello hasta el punto de que su misma existencia realiza reflexivamente el mismo ser como pensamiento; sólo eso que de antiguo se llamó *pneuma* y *spiritus,* es capaz de actualizar en las cosas esa referencia a la totalidad del ser en qué consiste su significación, esto es, es capaz de actualizar la forma de ser de las cosas y reproducirla inmaterialmente en un acto que los escolásticos denominaban *verbum mentís* y que representa la esencia pensada de las cosas. Ese ente es el sujeto cognoscente, el espíritu, tal y como podemos reconocerlo en nosotros mismos. Y la facultad, a priori activa en virtud de su precomprensión del «mismo ser», que de este modo actualiza nuestro conocimiento que podemos acceder a las formas o significaciones de las cosas, es lo que Aristóteles y Tomás de Aquino denominan «intelecto agente».

Naturalmente hay que decir aquí algo que no por obvio es menos importante. Esa referencia a la totalidad tiene un carácter de límite (un carácter «regulativo», si queremos utilizar la terminología kantiana), en el sentido de que el pensamiento finito no puede actualizar en sí plenamente, del todo, esa referencia a la totalidad en la que todas las cosas ganan su sentido. De este modo, el conocimiento, no sólo de todas las cosas, sino de cada una de ellas, es una tarea infinita, que sólo puede actualizar plenamente ese ente que realiza en sí, como subsistencia, la misma actualidad del ser; el ente, pues, que santo Tomás llamó *Ipsum esse subsistens* y que de antiguo se conoce con el nombre de Dios, Yahvé en hebreo, que significa «el que es».

Sólo ante Dios, que en sí mismo conoce *todas* las cosas, alcanza *cada* cosa su plena verdad y su esencia. Porque nada se puede conocer como en sí mismo es *del todo,* /248 si no conocemos *todo,* es decir, si no se «sitúa» cada cosa en el contexto de una universalidad de sentido.

El «juicio final»

Por esta razón la tradición de muchas religiones, y por supuesto la tradición cristiana, gusta de hablar de un juicio universal, final o definitivo. Por supuesto que esta tradición tiene un sentido moral que no nos interesa aquí. Lo que nos interesa es ver cómo el espíritu, en su reflexión milenaria, intuye que sólo al final, cuando se sepan todas las cosas, es decir, en el contexto de una verdadera «universalidad» (cuando cada hijo se vaya con su padre y cada duro con su dueño, como dice el vulgo), se podrá saber «quien es quien», es decir, tendrá cada substancia, persona y sujeto, su verdadero sentido o esencia. Ese juicio es especial en muchos sentidos. En primer lugar, porque no se trata de una predicación en el sentido de atribuir a un sujeto una determinación extraña. Y de este modo tendría razón Heidegger —aunque resulte curioso que se la demos en este contexto—, porque se trataría más bien de una *apofansis* o presencia definitiva (en el sentido etimológico de *definitio).* Pero qué duda cabe, y Heidegger no lo negaría, que esta *apofansis* veritativa es *logos* en el sentido más original de este término griego, que significa la recolección de una pluralidad en la identidad de un sentido, y de este modo de verdadero juicio.

Es más, ese juicio es el único juicio *absolutamente* verdadero, porque sólo en él se actualiza la reflexión universal, que incluye *todas* las cosas, en la que cada cosa alcanza su significación y forma de ser:

Ocurren aquí dos cosas. Una respecto de la reflexión ontológica en la que cada ente consiste como sujeto y substancia. Y otra respecto de la reflexión cognoscitiva que reproduce conceptualmente esa primera en el sujeto cognoscente, que es substancia en el modo del intelecto.

En el primer caso hemos de decir que la reflexión actual en la que cada ente realiza como substancia su significación o forma de ser, está disminuida por el carácter limitado de su propio ser. Esto ya lo vimos en su momento. Las cosas no terminan de

ser (absolutamente) lo que son, o están deviniendo sí mismas. De este modo, el juicio que dice esa significación, la actualidad formal de cada ente, trasciende dinámica- /249 mente la facticidad empírica ó histórica de lo que es sólo en potencia. De este modo, el juicio universal, es efectivamente final. No es una descripción protocolaria *de facta,* sino la verdad futura de todas las cosas tal y como están significadas en la reflexión infinita de la mente de Dios. De este modo, como ya hemos dicho en otros contextos, el juicio verdadero no es una simple descripción de lo que hay, sino un diseño, una reivindicación, una denuncia, una exigencia moral y, quizás, sobre todo una esperanza. Toda verdad es anticipo del Juicio Final, y hay en ella algo «mesiánico», en el sentido etimológico de este término: es «lo que ha de venir».

Es evidente que a la provisionalidad ontológica en el ente conocido corresponde una provisionalidad en el cognoscente. No sólo vemos contornos difusos, sino que los vemos además borrosamente, también en virtud del carácter finito y potencial de la reflexión ontológica, del ser, en que consiste el sujeto cognoscente. Mientras llega el juicio final, ninguna sentencia es firme, todas son apelables; la ciencia sigue siendo hipótesis; y la verdad aquello que se busca en la filo-sofía, en el simple deseo de saber, que parte precisamente de la constatación de sus límites, en el más puro estilo socrático.

Pero antes de seguir insistiendo en esto, es preciso señalar que esta insuficiencia por parte del sujeto no es simétrica de la insuficiencia o potencialidad del objeto; y no lo es por principio. La actividad cognoscitiva representa el máximo grado de actividad ontológica y por tanto de reflexividad. Por eso el intelecto se constituye como tal en una comprensión anticipada del ser, y, como hemos señalado, «*convenit cum omni ente»* y se hace de algún modo todas las cosas. Por provisional que sea, su reflexión abarca la totalidad. Y por eso el objeto de su conocimiento es la significación universal de las cosas, lo que *son,* no aquí y ahora, fáctica e históricamente, sino lo que son «en verdad». La reflexión cognoscitiva del intelecto *sabe* más de las cosas, sabe lo que significan, sabe del sentido y fin de su devenir. Y por tanto, una vez más, ningún saber es mera constatación descriptiva de lo que de hecho se da. Por eso, el objeto, incapaz de aportar su esencia o fundamento en su mera pre-

sencia, es para el intelecto lo esencialmente cuestionable. Un hecho no «verifica» nada; más bien es fuente de nuevas perplejidades.

De ahí que el intelecto necesariamente emprenda el camino de la abstracción, en el sentido, ahora, de separarse de lo empíricamente /250 dado hacia significaciones en el ámbito de la universalidad, que trascienden, en efecto, la inmediatez empírica, a la búsqueda de la verdad substancial de las cosas, de, por así decir, su sentido total. «*De individuo non est scientia»,* reza el dicho aristotélico.

La abstracción como generalización

Pero este anticipo de las significaciones universales, de la verdad definitiva del Juicio Final, es algo que resulta problemático ahora por culpa de que la actualidad, el ser, del ente inteligente que es el sujeto, no puede cerrarse en una reflexión que abarque todas las cosas, no puede apropiarse de esa universalidad que anticipa. Todo acto intelectivo resulta entonces fallido, por principio. Este es el problema del platonismo: las ideas no son, para una mente finita, adecuado objeto de contemplación. De todas formas, Platón es consciente de ello, por ejemplo cuando describe el drama de quien desde la caverna, reino de las sombras, sale al exterior, donde están a la luz del sol las verdaderas realidades, pero vuelve a la caverna, un poco para convencer a sus compañeros de que lo que ven no es la verdadera realidad, pero también porque él mismo fuera, a la luz del sol, para la que no están hechos sus ojos, sencillamente no ve. Su suerte, colgada entre dos mundos, termina siendo trágica. O ridícula, como en el caso de Tales, que mirando al cielo se cayó a un charco, ante las carcajadas de la criada tracia. Y aun Tales veía las estrellas. El intelecto se queda colgado entre un mundo de intuiciones ciegas y otro de conceptos vacíos.

Se ha criticado a Hegel que maneja un concepto de abstracción que no hace justicia a la idea clásica, que no es mera generalidad desindividualizada y empobrecida, sino acceso a la forma, que es actualidad y principio de las perfecciones de las cosas. La *ousía* clásica es lo abstracto de cada cosa, y a la vez es, como hemos visto, su riqueza o patrimonio ontológico. Es justo al revés —se dice—, lo abstracto es el principio de lo que toda la riqueza empírica inmediata es el simple despliegue y

particularización. Ni siquiera se puede decir que lo abstracto sea lo general, como opuesto a lo concreto. Porque la esencia a la que se accede por abstracción es verdaderamente *ousía* y substancia; mientras que, al revés, la particularidad accidental no es nada si no /251 inhiere en la fuente de toda riqueza ontológica que es la substancia, tan abstracta como sujeto de todas las propiedades que se le puedan atribuir.

Todo esto está muy bien. Lo que se pretende decir es que la verdadera reflexión ontológica en la que cada ente consiste es, en sí, algo abstracto, en el sentido de que trasciende la particularidad de su inmediatez sensible. Pero da igual: Hegel sigue teniendo razón, en la medida en que esa reflexión ontológica, la substancia como esencia, que constituye el verdadero ser del objeto conocido, es irrecuperable reflexivamente por el sujeto cognoscente finito. Y entonces abstracción se convierte para él en simple desmaterialización del contenido cognoscitivo; y universalidad se hace mera propiedad de los términos del lenguaje, que pueden ser dichos de muchos precisamente porque la significación se ha, por así decir, desleído hasta hacerse sencillamente indiferente respecto de los individuos de los que se predica. Y aparece la férrea ley lógica de la comprensión y extensión de los términos, ligadas por una proporcionalidad inversa, según la cual un término se puede predicar de tantos más individuos cuanto menos diga de ellos. La universalidad pasa a ser así un simple vacío empírico.

Respecto del foco de toda reflexión que es el ser, Hegel llega a decir que en su absoluta universalidad, por ser todo, sin ser *ninguna* de las cosas que en concreto son, el ser se identifica con su contrario que es la nada, y pensar el ser es no pensar en nada. De este modo, la reflexión que pretendía recoger todas las cosas en la mismidad del ser precisamente porque era incapaz de realizar en las cosas concretas la reflexión universal que pretendía, se ve de nuevo despedida desde la vacía generalidad abstracta a la particularidad empírica.

Hegel en absoluto va descaminado. Es cierto, también en el contexto de la filosofía clásica, que el ser mismo es *«illud quod primum cadit in intetlectu»;* es cierto también que ese *ipsum esse* es el acto de todas las formas y la perfección de todas las perfecciones, y no un vaciado informe. Pero no lo es menos que ese *ipsum esse* no puede ser captado en su reflexividad por

la reflexión en qué consiste el intelecto. Dicho de otra forma: ese ser que se comprende no se comprende como sujeto, como *ipsum esse subsistens.* Y por ello, la precomprensión del ser no va unida en el intelecto finito a la inmediatez contemplativa de ese *ipsum esse* como *subsistens.* En términos accesibles: /252 entendemos que las cosas son, nos planteamos el problema de su significación en el contexto de la universalidad, porque se nos muestra como problema la particularidad finita de su ser, pero no nos es inmediatamente accesible que ese ser sea él mismo subsistente en una subjetividad finita. No es evidente que Dios exista; ni es Dios lo que vemos cada vez que conocemos algo. Por eso el conocimiento se expresa entonces en juicios «generales», en la simple atribución de géneros —el hombre es animal—, sin que la significación de esos juicios, ciertamente verdaderos, contenga riqueza alguna. El saber se expresa en «generalidades», sin más riqueza que aquella que está, más bien, en el sujeto del que se predica.

Y entonces, la problematicidad que por su infinitud afecta a cada ente se extiende a la universalidad abstracta. No sólo cada cosa; también el todo es cuestionable, y toma forma la famosa pregunta en que se resuelve toda ontología para el intelecto finito: ¿por qué el ente y no más bien la nada? Y es que, en efecto, en el máximo de la abstracción el intelecto finito no se encuentra con Dios, sino que se expone a la nada. Y el ente en su totalidad, marco de todas las significaciones, se muestra como lo radicalmente cuestionable, no como fundamento, sino cómo aquello que lo requiere.

«El ser es, y el no ser no es», dice Parménides. Pero cabe preguntarse, ¿de dónde sacamos la idea del no ser, sí es que no es? No nos referimos al no ser relativo, que compete a esto que no es aquello, o todavía no es lo de más allá, o ya no es lo que era; sino al no ser en absoluto, a la nada. Y esta idea no parece ser otra cosa que contrapunto del ser mismo como generalidad abstracta pero incapaz de sustentarse en sí mismo como una subsistencia refleja, es decir, como sujeto. Se trata entonces de un ser en absoluto que no subsiste, que no es sujeto, que no es ente, esto es, que no es. Y el ser que no es, *la abstracción sin subjetividad,* como bien ve Hegel, es nada.

Volvemos sobre el concepto de subsistencia. Es cierto que significan lo mismo. Ser es subsistir. Pero para entender la tota-

lidad del ser como subsistencia, es preciso actualizar la reflexión de una actualidad infinita. Sólo Dios entiende el *ipsum* esse como *subsistens* cuando piensa y se entiende a sí mismo. Para todo otro intelecto, para el intelecto finito la totalidad del ser es abstracta y no subsistente. El ser mismo no es. De ahí su cuestionabilidad./253

Hagamos aquí un inciso para volver sobre algo ya mencionado anteriormente. Heidegger, en *Identidad y diferencia,* recoge un escrito que lleva por título «La constitución onto-teológica de la Metafísica». En él sostiene como última radicalización del encubrimiento del ser, el afán de identificarlo con un ente, y no con cualquiera sino con un sumo ente, con el más ente de los entes, y así con la causa y fundamento de todos los demás, como garantía para el entendimiento lógico-predicativo de que todo lo que es está sometido a una legalidad causal y es de este modo controlable. Naturalmente ese ente es Dios, causa suprema y garante de la estabilidad racional del universo.

No quiero entrar a la cuestión de en qué medida Heidegger se refiere aquí a la metafísica moderna al estilo de la teodicea leibniziana, que busca algo así como una justificación de todas las cosas por Dios y de Dios mismo en la regularidad de la razón. (De todas formas, conviene no olvidar que la famosa pregunta: ¿por qué hay entes y no más bien nada?, fue formulada por Leibniz justo en ese contexto.) Me interesa más bien una cuestión más amplia. Porque algunos filósofos e incluso teólogos cristianos se han sumado con entusiasmo a la idea de que Dios no es un ente, queriendo salvaguardar con ello algo así como el carácter mistérico de la divinidad y la posibilidad de una comunicación entre Dios y el hombre que no se restringe a la regularidad lógica.

Esto está muy bien. Y es evidente que, si entendemos por ente algo restringido a la significatividad lógicamente manejable según las leyes de la predicación y como algo que está así sometido al control de la razón; es decir, si entendemos por ente sólo aquello que aparece en proposiciones «correctas» que garantizan su comprensibilidad, Dios no es un ente. Pero —y esto es lo que quiero dejar claro— este planteamiento carece de sentido en el contexto de la ontología clásica, para la que ente es lo que es, y no sólo lo que se entiende y es asimilable por una reflexión finita. Y entonces por supuesto que Dios

es un ente, so pena de que queramos asumir que sencillamente no existe. Es más, Dios, es el mismo ser, el único ente que se identifica con su existir. Es la existencia misma subsistente, o el ente que consiste en su puro existir. Por supuesto es el ente que es infinitamente y en grado sumo: *das seiendste Seiende,* como se expresa Heidegger; y por tanto el fundamento, causa y principio de todo lo demás que es. Lo que ocurre, y a mi entender esa es la razón que cabe dar a Heidegger, es que este ser que /254 subsiste en Dios como substancia no es reflexivamente asumible por un acto intelectual finito. Que el ser no es un ente, esto es, la famosa diferencia ontológica de Heidegger, que implica, por supuesto, en contra de Parménides que el ser *no* es y que sea de algún modo idéntico con la nada, es algo que se puede decir desde el punto de vista de un intelecto que en su finitud no puede recoger la plenitud de sentido del ser en la posición refleja de un sujeto subsistente. El ser no es (y Dios no es entonces un ente), porque nosotros no podemos pensar el ser mismo como sujeto subsistente, ya que para ello tendríamos que ser el mismo Dios. Por eso, cuando decimos que el ser es *«illud quod primum cadit in intellectu»* no podemos deducir de ahí que la existencia de Dios sea algo *per se notum,* evidente a partir del mismo uso que hacemos de ese verbo. El ser en cuya precomprensión nos constituimos como intelecto que de algún modo se hace todas las cosas, no es Dios, no es la solución manejable de todos los problemas, sino, justo al contrario, lo que pone de manifiesto la radical cuestionabilidad de todas las cosas y muy especialmente de nosotros mismos.

Reflexio ad phantasmata

Volvamos ahora a Hegel, que siempre encontraremos en él buenos consejos. Dejemos de lado la cuestión de cómo sea en sí lo abstracto, porque en cualquier caso eso no podemos absorberlo en la reflexión finita de la que es capaz nuestro entendimiento. Y precisamente por esa razón la abstracción produce un vaciado empírico: las ideas se convierten en meros predicados que ganan en extensión (se pueden predicar de más) a costa de su comprensión (cada vez dicen menos). Y el mismo ser es el vaciado total. Hegel dice que de este modo lo abstracto entra en contradicción consigo mismo. A fin de conocer hemos emprendido el camino de las significaciones, pero no pu-

diendo cerrar la reflexión cognoscitiva en esas significaciones ideales, nos encontramos con que ahora tampoco conocemos nada. Y en esa contradicción el concepto vuelve a su contrario, tiene que materializarse. Aquí Hegel sigue a Kant: ni la intuición sensible, ni el concepto son adecuado objeto cognoscitivo, sino sólo la síntesis de ambos que se produce en el juicio, en el que la intuición empírica gana una significación, y el concepto se objetiva /255 sintetizando reflexivamente material empírico. El juicio es la vía hacia lo que Hegel llama el universal concreto, allí donde lo abstracto vuelve sobre la experiencia, es decir allí donde el entendimiento realiza la reflexión en qué consiste, no en la generalidad del concepto, sino por medio de ese concepto en la experiencia concreta.

¿Pero estamos aquí tan lejos de las posiciones clásicas? Más bien en pocos ámbitos se hace tan patente la unidad de la tradición filosófica. Aristóteles y la escolástica saben muy bien que los sentidos no aportan conocimiento. La verdad, que es la manifestación reflexiva del ente, no se abre en la inmediatez sensible, sino sólo a la luz de una reflexión universal. La verdad es por tanto algo lógico: es el aspecto, la significación, que tienen las cosas a la luz de la totalidad. Por eso, ya lo hemos visto, no hay ciencia del individuo concreto, sólo experiencia (lo mismo dice Kant). Pero tampoco el concepto es manifestación reflexiva de nada. El entendimiento no logra recoger en una subjetividad refleja la universalidad de las ideas. Las puede concebir en sí como *verbum mentís,* pero no conocer como algo *en sí,* como substancias o sujetos. Los conceptos no son verdaderos.

Aquí es donde se plantea lo que los escolásticos llaman *reflexio ad phantasmata,* que significa lo mismo, pero mejor dicho en mi opinión, que la idea kantiana de subsumir una intuición bajo un concepto. Porque no se trata de un simple «dar forma» a la intuición, sino de que el concepto *vuelva* sobre el origen sensible del que partió el proceso cognoscitivo. Y eso es lo que ocurre en el juicio, en el que el entendimiento desanda el camino de la abstracción, y recoge el significado del concepto, no en sí mismo, sino en la identidad de un sujeto que aparece en el orden de la experiencia como un *tode,* como un «éste» concreto, del que se predica el concepto de modo que eso concreto se hace significativo en el ámbito de universalidad que

el intelecto aporta. Ahora, lo que era un «esto» mudo, se convierte en un *tode ti,* en subsistencia, en sujeto del que se dice que es y lo que es. Esto es la substancia para Aristóteles, como «esto de lo que se dice algo»; como realidad concreta que, por medio del juicio verdadero que manifiesta lo que es, alcanza su significatividad esencial. Eso que Hegel llama el universal concreto es, a la letra, lo que Aristóteles llama *to ti en einai,* eso que es el ente, y los escolásticos *essentia,* el mismo ente concreto que realiza en sí una significación universal./256

Es aquí, y sólo aquí para nosotros, intelectos finitos, donde se puede hablar de verdad, en un doble sentido. En primer lugar, la verdad es la manifestación del ente en el ámbito total de lo que es; por tanto la manifestación del ente, no en la inmediatez de la experiencia sensible, sino ante aquel sujeto que con el pensamiento y al hacerse de algún modo todas las cosas abre ese ámbito de universalidad. La verdad es entonces la *«adaequatio intellectus et rei».* Pero no se trata de que el entendimiento del geólogo «se quede de piedra». La *adaequatio* se realiza en la reproducción del acto formal, que será idéntico o no (más bien no) con la inmediatez potencial de la cosa. El intelecto se asimila a la cosa, no como ésta es de hecho, sino como es *en sí,* es decir, se adecúa a la substancia. Se adecúa a las cosas sólo en la misma medida (esa medida es la verdad) en la que la cosa se adecúa al entendimiento. Y por eso lo que se pone de manifiesto y se manifiesta como tal verdad es la dimensión ideal y abstracta de la cosa. En segundo lugar, esa adecuación «tiene lugar», al menos para nosotros. Si pudiésemos realizar la reflexión intelectiva en el puro carácter abstracto de las cosas, el lugar de esa reflexión sería la misma mente de Dios. Se trataría entonces de la verdad total y absoluta, fuera del tiempo y de la historia, del Juicio Final. Pero precisamente hemos vuelto a las imágenes, a los *phantasmata,* porque sólo en ellos es posible para nosotros «tener juicio». Y eso significa que la manifestación significativa de las cosas está insuperablemente ligada a las condiciones espacio-temporales de la experiencia. La verdad es un acontecimiento histórico. Pero ese «tener lugar» no sólo se refiere a la localización física de la verdad en la historia. Significa también que la verdad tiene como ámbito propio aquel en el que se refieren las significaciones a las cosas; y ese ámbito es el lenguaje. En él «tiene lugar» la

verdad, precisamente en la forma de juicio, por el que la experiencia se unifica reflejamente en la unidad de una reflexión conceptual. El lenguaje, como juicio, al decir «algo de algo», es el ámbito en el que se proclaman las cosas, se hacen «públicas», en lo abierto de la universalidad.

El lenguaje es entonces la «casa del ser», sobre todo porque el ser no habita sino en sí mismo, no está encerrado en ningún sitio; y el lenguaje no es otra cosa que el mismo acceso de las cosas a la universalidad en la que *son* esto o aquello y sobre todo sí mismas. Eso es el *logos* en el sentido más clásico. Y creo que con estas matizaciones se pueden reco- /257 ger todas las sensatas ideas de Heidegger sobre el sentido de la verdad como manifestación, y de un modo perfectamente acorde con la idea clásica de verdad, como *adaequatio* que tiene lugar precisamente en la proposición, en el juicio como concreción histórica del *logos,* que es para una reflexión finita, no intuición sino discurso.

Creación y verdad

Todo esto es interesante desde muchos puntos de vista. Nos pueden interesar los aspectos psicológico-existenciales del problema, los gnoseológicos, los epistemológicos, etc. Pero a santo Tomás le interesa todo esto desde un punto de vista antropo-teo-lógico. Se trata de ver qué hacemos nosotros aquí, en medio del mundo, y cuál es nuestra responsabilidad. En medio de un mundo, no olvidemos, que es para Tomás de Aquino creación.

Y lo primero que hay que tener aquí en cuenta es que para santo Tomás se da una relación intrínseca entre los conceptos de creación y verdad. Se entiende lo que esto quiere decir si se compara con la posición que poco después tomarán Duns Scoto y, sobre todo, Guillermo de Ockham, para quien la creación es esencialmente un acto arbitrario que tiene su origen en el poder de Dios. Poder que es tal precisamente por no estar sometido a la ley, de modo que el origen de todas las cosas es radicalmente irracional, al menos en el sentido de que no responde a razón alguna.

Libertad creadora

Es cierto que con ello se salvaguarda la libertad del acto creador, y así algo muy querido a la religiosidad cristiana, que es el carácter gratuito del don que se nos hace con el ser. Nada nos es debido en nuestro propio origen. Pero no cabe duda de que este planteamiento rompe radicalmente con toda la tradición filosófica clásica, para la que más allá de la diferencia entre principio y principiado, entre el motor inmóvil y el ente material, entre la idea y lo sensible, en definitiva, más allá de la diferencia entre el *apeiron* principial y lo finito, se da una con- /258
tinuidad esencial de carácter «lógico» que, del principio a lo principiado, abarca la totalidad de lo que es. De hecho, el *arkhé* es lo que permite abarcar la pluralidad de la *physis,* de todo lo que hay, y recogerla en la unidad que expresa el discurso, es decir, el *logos,* que dice lo que las cosas son. Por ello, hay abierto un camino de acceso desde la pluralidad experiencial a la unidad «arqueo-lógica» del mundo, y esa vía, si se quiere imposible de recorrer hasta el final, es lo que nos permite entender todas *y cada una* de las cosas. Y esta continuidad es algo muy importante para el Aquinate, porque es la garantía, en último término, para un ejercicio universal de la razón, que nos permite acceder a una cierta (siempre relativa) comprensión de Dios y, en Él, de todas las cosas.

Que el acto creador es libre, tiene entonces otro sentido. Se trata de que Dios genera las cosas en absoluto movido por un principio extraño, y ni siquiera por una necesidad interna, en el sentido de que Dios no sería Dios si no crease. (Esta necesidad es la que está en juego en las procesiones trinitarias, de modo que el Hijo y el Espíritu se siguen del mismo ser de Dios Padre, y son *por lo mismo* que Dios es.) Pero que la creación no sea necesaria no quiere decir que deje de ser «lógica» o, como gusta de decir santo Tomás, «conveniente». En varios sentidos.

En primer lugar, si el ser es actividad, y aunque esa actividad sea refleja *(noesis noeseos,* como se expresa Aristóteles), parece que conviene que genere lo distinto, que sea *facere* además de *agere.* Es cierto que esa diferencia es precisamente lo que se genera en las mismas procesiones trinitarias, en las que Dios, sin dejar de ser uno, se hace también distinto. Pero no hay razón alguna para que esa actividad no continúe *ad extra,* generando lo diferente fuera de Dios mismo, aun cuando para ello,

precisamente en la medida en que esa exterioridad ya es un «no ser», la nada misma, haya que asumir en el producto los límites de la finitud.

Más que poder, lo que caracteriza a Dios para santo Tomás es.la comunicación. Dios es «lógico» en su misma esencia. Lo que quiere decir que Dios se comunica, se manifiesta. No se trata en él de un pensamiento sin diferencias, reflexivamente cerrado. Dios es un eterno abrirse y comunicar. Y por eso es *ab origine Logos*, y como tal se explicita en el eterno origen de las diferencias personales. Dios es el que es. Pero /259 ese acto de ser es manifestación de sí. Es, si se quiere —y difícilmente podemos prescindir aquí de las metáforas—, «explosivo». Y *Logos* es en sí, como segunda persona; y fuera de sí, allí donde lo concebido en él se difunde venciendo a la nada.

En una bellísima metáfora, Tolkien describe la creación como el canto de Dios. Quien todo lo tiene y está ya satisfecho, no deja por ello de actuar; sólo que su actuar no busca ya realizar fin alguno. Esa es la esencia del juego, como actividad sin fin fuera de ella misma y que no tiene otro sentido que el gozo de la expresión. Cantar es jugar con los sonidos, darles forma, para hacerlos expresión de lo que somos y de cómo nos sentimos. Pero dice Tolkien que la metáfora sólo es válida si podemos imaginarnos que las melodías que Dios genera son a su vez capaces ellas mismas de cantar, y de unirse así (o no) a la gran manifestación polifónica. Algo de esto percibimos en la grandiosa y siempre alegre gratuidad del eco, en el que conseguimos hacer gritar a las montañas, convertirlas en «lógicas», añadiéndolas a la manifestación de nuestra alegría.

Naturalmente no pretendo apurar aquí la metáfora de un poeta. Sería arruinarla. La traigo a colación sólo para acentuar este carácter, a la vez gratuito y manifestativo, que parece «lógico» que esté en el origen de todas las cosas. Porque de este modo se puede entender cómo la creación es más que el *factum* de un poder: lo creado es radicalmente «verdad». La creación es la *apofansis,* la manifestación del mismo ser subsistente, de Dios, más allá de esa misma subsistencia y (siendo ser siempre subsistir, no puede ser de otro modo) como *otra* subsistencia. De aquí la gran conclusión de todo el medievo cristiano sobre el carácter lógico y simbólico del mundo: las cosas son, pero ese ser no es mera facticidad. Las cosas «quie-

ren decir», remiten por su mismo ser a algo que en ella se significa. Y por eso tienen un sentido y remiten también, más allá de sí, a la totalidad subsistente del ser, en la que adquieren dicha significación y en la que, siendo esa totalidad «fuerza», tienen también su origen. Pero fuerza no es el poder bruto, sino, en el sentido en que usa Hegel este término en la *Fenomenología del Espíritu,* energía que se despliega y recoge su exteriorización en su identidad refleja, convirtiendo esa exteríorización en manifestación de sí. El simple poder no se «explica», la fuerza sí; y por eso es siempre causa sobre la que podemos volver como «razón» de lo sucedido. /260

La creación como libro

Estas cosas no sólo son bonitas y están cargadas de fuerza poética, también constituyen el telón de fondo de un entramado cultural hoy en parte perdido, pero que son significativas en la filosofía de la Edad Media, y muy especialmente de santo Tomás. Aquí está la clave de la continuidad lógica del mundo, en el que todo lo que es responde a una voluntad comunicativa, desde la que todo es expresión. Por ello, permítaseme explayarme en esta cuestión que es de la máxima importancia. Si volvemos a la metáfora de Tolkien de las canciones que cantan, podemos ver el sentido que puede tener expresiones que son ellas mismas expresivas a partir de una subsistencia independiente. Pero no es tan extraño. El Medievo quiso entender la creación, la naturaleza como un libro. Y esto es significativo. Porque a diferencia de la voz, la escritura es una expresión no inmediata. Una voz se escucha, queramos o no. En ella la expresión no se independiza de quien se expresa. Por el contrario la escritura es una expresión de algún modo subsistente. Todo el que escribe algo sabe que en cierta manera libera su expresión, y ya no la controla; ya no es del todo suya. Un libro —pensemos en las grandes obras de la literatura, por ejemplo— tiene un *logos* propio, no es un mero medio. *El Quijote* es algo más que lo que escribió Cervantes. Esto tiene un sentido especial en la cultura medieval, analfabeta en general, para la que la escritura es una cifra cuya significación hay que buscar. Eso cuando los textos no son fragmentos a los que falta la totalidad que les da sentido. Decir que el mundo es un texto quiere decir que es un mensaje dado a trozos, mediante signos cifra-

dos y al que se enfrenta un lector que, si es capaz de admirar las figuras miniadas, no sabe leer. Estamos, pues, ante una lógica; pero si antes he hablado de «continuidad lógica», lo he hecho en un sentido que ahora hay que corregir: se trata de una lógica discontinua, difusa y confusa. Por muchas razones, pero sobre todo porque los signos, ninguno en particular ni todos en conjunto, pueden reproducir lo que significan.

En cualquier caso, si el mundo es expresión y *logos* en su origen, bien podemos decir que la esencia del mundo es la verdad. El mundo fue hecho para ser verdadero: esto es lo que propiamente significa que el mundo es manifestación. Se habla en este contexto de «manifestación del poder». Pero esta expresión es insuficiente por ambigua. Una orga- /261 nización terrorista o una nación imperialista pueden poner de manifiesto su poder mediante atentados o imponiendo militarmente su voluntad a otras naciones. En este sentido, el poder efectivamente se manifiesta. Pero no podemos decir que esa manifestación sea «verdad», precisamente porque el poder se hace efectivo imponiendo a las cosas, a los «afectados», una forma extraña; de manera que el efecto en el que ese poder se manifiesta es una cierta «deformación». Las cosas son «distintas» a consecuencia de esa acción; por ejemplo, cuanto explota un artefacto terrorista. Es en este sentido en el que podemos decir que el poder se manifiesta en la mentira: haciendo que las cosas sean lo que no son (el libre, esclavo, por ejemplo) o que no sean lo que son. Pero esta mentira, en efecto, no hace sino reflejar la que ya se da en el origen. El poder que así se manifiesta es el que no se tiene, es decir, el que se tiene que imponer contra el afán de cada cosa de ser lo que es. Es por tanto un falso poder, ya en su raíz; y que tiene por tanto que imponerse falsificando aquello sobre lo que se ejerce.

Por contra, el poder creador no impone formas extrañas, sino que libera como propias las de aquellas cosas sobre las que se ejerce. No es el poder que sojuzga, sino el que independiza. Su consecuencia no es la asimilación o la anexión, sino la diferenciación, la afirmación como propias de diferencias. El paradigma de este poder creador en el ámbito de nuestra experiencia es la acción del artista. El arte es, como se dice en esta tierra del sur, «poderío». Es la capacidad, no de uniformizar, sino de dar forma a lo informe en la diferencia de la obra. Cuando Mi-

guel Ángel convierte en el *Moisés* un bloque de mármol, no se trata de una mera transformación, de quitar una forma para poner otra, sino que, precisamente, diferenciando lo uniforme (los bloques de mármol del *Moisés* y de la *Piedad* eran más o menos iguales), se trata de dar forma originalmente. Hay en el arte verdadero algo así como un origen absoluto, que no se puede explicar como simple cambio. Y entonces es cuando la obra se convierte en expresión, en manifestación del poder, del carácter, del artista. Quizás, más que en las artes plásticas, se puede ver esto en las artes, por así decir, «ficticias», como el cine o la literatura en general. Don Quijote es una creación de Cervantes, que manifiesta en el hidalgo su poder creador. Mas no porque Don Quijote sea igual que Cervantes, que es artista precisamente porque se expresa dando forma a lo distinto; una forma que no es la suya, sino propia de aque- /262 llo que él genera. Y entonces la obra es manifestación del autor, pero no directamente, no desde el autor, sino desde la obra misma. Don Quijote manifiesta el poder de Cervantes siendo, no Cervantes, sino el mismo Don Quijote.

De este modo el poder creador es verdadero en un doble, e incluso triple sentido. En primer lugar porque es «verdadero» poder: no el que tendría que imponerse deformando una esencia extraña, sino el que originalmente la genera. En segundo lugar, porque en esa forma se pone de manifiesto lo que es como algo propio de lo que así se manifiesta. Don Quijote es él mismo verdad en cuanto manifiesta un sentido propio que en él se encarna como genio y figura. Y en tercer lugar, porque esa manifestación lo es también del poder original que de esta forma se hace manifiesto, no sólo en sí mismo, sino también en la forma distinta generada. De este modo la manifestación no es inmediata. Como en el caso, ya citado, de la escritura, lo creado expresa el poder del autor por sí mismo, a su manera: el *Moisés* como Moisés, la *Piedad* como Piedad, y Don Quijote de modo distinto que Sancho Panza.

Pues bien, si el mundo creado por Dios es «verdadero» en todos estos sentidos, si el acto creador es por su propia esencia manifestativo, esto es, un acto «lógico» en el más original sentido apofántico (por esa razón, la teología medieval entiende que la creación es obra del *Logos* o Verbo de Dios, de la segunda *hypóstasis* divina, que personifica lo que hay en Dios de co-

municación y sentido), entonces parece «lógico» que el lugar natural de las cosas creadas esté, no en la materialidad muda de su inmediata realidad física, sino allí donde esa realidad física se explícita en un sentido comprensible, es decir, allí donde la realidad es pensada. Por esa razón, entiende la tradición que la creación no está acabada hasta que no surge en su seno un ente capaz de abarcar la totalidad de lo que es en una reflexión en la que se explicite el sentido reflexivo de todas las cosas. Y este ente, evidentemente es el hombre.

El pastor del Ser

Cuando Heidegger llama al hombre el «pastor del ser», no hace sino recoger una milenaria tradición. El hombre acoge al ente total; y al acogerlo lo recoge y guarda en un sentido, en el que el ente se manifiesta /263 y explícita como lo verdadero, esto es, como lo que se muestra significativamente. Y así, dice la Escritura que el primer hombre es el que da nombre a todas las cosas. Porque eso es el nombre: lo que recoge la pluralidad sensible en la unidad de un sentido comunicable. Y el ente es entonces lo que se puede decir. El hombre es el pastor que guarda el ser en su casa, que es el lenguaje que dice lo que las cosas son; que expresa la esencia o significado de las cosas, su posición en el ámbito de la universalidad, del ente total.

Mas esta acogida que recoge el ente en la unidad de su significación, no es arbitraria, si es que, en efecto, quiere ser verdadera. El hombre ciertamente «inventa» el ser cuando lo dice y manifiesta lo que las cosas son revelando su esencia. Sólo que es importante que guardemos esa «invención» en su original ambigüedad latina, donde *invenire* retrotrae el sentido actual de la invención (un «inventor» es, por ejemplo, el autor de algo) a eso que en la lengua actual más bien guarda el término «descubrir», en el sentido de «dejar que se manifieste algo». Y por eso *invenire* es también «encontrar»; aunque no en un encuentro casual, sino más bien en el sentido de aquel que encuentra algo por buscarlo activamente. Heidegger, gustoso también de las ambigüedades del lenguaje, recurre a la doble significación en alemán del verbo auxiliar *lassen.* Así, cuando dice: «*derMensch lässt das Seiende sein»,* se puede entender en el doble sentido de que el hombre «deja ser» y «hace ser» al

ente. En el primer sentido lo descubre, y en el segundo, por así decir, lo inventa.

Pero descubrimiento e invención van unidos, de modo que es verdadera, no la invención arbitraria, sino aquella que descubre el fundamento de las cosas. Por eso, el acto en el que el hombre da nombres a esas cosas tiene lugar en el Paraíso y en la presencia de Dios. El *logos* que en cada cosa se manifiesta de modo que permite nombrarla, es a la vez el sentido y origen de «todas las cosas». Lo que cada cosa *es,* revela el sentido de la totalidad y remite al *Ipsum esse* como principio original de todo lo que es. Siguiendo con ambigüedades, el pensamiento es la «invención original» del hombre, en la que transparece el poder fundamental en el que todas las cosas tienen su origen.

De este modo, san Agustín entiende que la vocación del hombre es la verdad, y que, como también dijese Aristóteles, desea naturalmente saber. Pero el saber no está en la pluralidad del mundo exterior, sino en la interioridad reflexiva del alma, capaz de descubrir en sí misma como /264 sujeto lo que las cosas son como substancias, a saber, su esencia. Pero tampoco está en el alma en cuanto ella misma es finita y está sometida al devenir en el tiempo. Por ello, el alma tiene que buscar esa esencia de las cosas más dentro aún que en ella misma. Y entonces, si todo conocimiento es una *recollectio,* un volver en sí, memoria, esa memoria tiene que hacerse recuerdo de lo que las cosas son en sí mismas, o lo que es lo mismo, de lo que son tal y como Dios las proyecta. Conocimiento es memoria, recuerdo de sí, pero esa *memoria sui* alcanza su objeto sólo en el ámbito en el que todas las cosas, incluida el alma misma, tienen su mismidad; y entonces ha de ser también *memoria Dei.*

La gloria de Dios

Este movimiento de reflexión (que parte de las cosas, pasa, pero sin terminar en ella, por la propia subjetividad y culmina en Dios mismo como mismidad subsistente del ser) tiene que ver en la filosofía medieval con la idea de «gloria», que a su vez tiene que ver con la antigua idea platónica de «belleza». Decía Platón que la belleza es la más sensible de las ideas. Como en el caso de la idea de bien, se trata aquí de una idea de ideas; de una idea de la que todas las cosas, sean del género que sean, participan. Platón se pierde bastante en el análisis de esto que

la lógica y ontología medievales llamará después «trascendentales» del ser, como determinaciones que pertenecen a los entes, no en tanto que son esto o aquello, sino en tanto que son en absoluto. Por eso, lo que quiere decir Platón lo expresa mejor Hegel cuando dice que la belleza es la manifestación sensible de la idea, el modo inmediato y accesible de presentarse lo abstracto. La belleza, por así decir, es la reflexión imperfecta del ente en su forma substancial; si se quiere, es esa misma reflexión, la reunificación «lógica» de la pluralidad, vista —y tiene especial sentido hablar aquí de «ver»— por el lado de la multiplicidad sensible. El modo en que el hombre ideal, la mujer ideal, el caballo ideal, se hacen sensiblemente presentes y accesibles en *este* hombre, *esta* mujer o *este* caballo, es su belleza, como lo que nos permite reconocer en ellos su forma, esto es, que están bien formados, o que están en forma.

Desde este punto de vista, es esencial a la belleza, el ser siempre imperfecta, porque también lo es la reflexión en que consiste. La belle- /265 za representa un plus que trasciende lo inmediatamente dado, como algo que no acaba de abrirse del todo en la imagen. De ahí el carácter misterioso de toda belleza. O si se quiere decir más positivamente, la impresión de que todo lo bello guarda siempre más de lo que en cada caso da, como esperanza, o como promesa todavía no cumplida.

Pues bien, como ha puesto de manifiesto en su magna obra Hans Urs von Balthasar, eso de lo que la belleza es heraldo que sólo anuncia, es la «gloria». La gloria es la manifestación de todas las cosas en la plenitud refleja de su ser, es la *apo-teosis* de la mismidad, que sólo puede tener lugar allí donde todas las cosas hacen manifiesto sin restos su origen y fundamento. De antiguo han entendido todas las culturas que la gloria y el honor de todas las cosas está en su origen, en su cuna o abolengo, en el clan del que proceden, si son personas; o en la antigua mano que las donó, si son cosas. Y los antiguos no son meros precedentes en el tiempo. Todo lo que se precia tiene un fundamento; y la fundación es ella misma un hecho glorioso, ya sea una victoria, un acto heroico, la santidad de un patrón o los —siempre gloriosos— devaneos amorosos de los dioses.

Veamos, por ejemplo, la fundación por antonomasia *(ab Urbe condita)* que es la de Roma. Como fruto del amor de Marte con una mortal nacen dos gemelos, en una situación por lo

demás precaria, dado el carácter por esencia dramático, a la vez glorioso y monstruoso de su concepción. Hasta el punto de que el fruto de esos amores tiene que ser abandonado y sobrevive gracias al cuidado de los lobos. Hay algo recurrente en todos los mitos del origen, que es lo glorioso expuesto o desterrado. Lo encontramos en el mito de Zeus criado por una cabra y salvado así del furor de su padre. Vuelve a aparecer en el mito de Prometeo, que funda la cultura, las artes y el lenguaje, como un dios mezclado con mortales que lleva su amor por los hombres hasta el robo sacrílego del fuego. El pueblo judío tiene su conciencia ligada a la travesía del desierto, a la cautividad de Babilonia y a la diáspora o dispersión del pueblo entre las naciones gentiles. Los mahometanos cuentan el tiempo a partir de la Egida, que no es otra cosa que la huida de Mahoma de La Meca a Medina. Y si entendemos el sacrificio de la Cruz como el acto fundacional del cristianismo, las últimas palabras que pronuncia el mismo Jesucristo, hijo de Dios, son las famosas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»./266

En todos estos mitos, leyendas o historias sagradas, trasluce una intuición básica, a saber, que la gloria es algo en lo que tenemos parte, pero una parte provisional, precaria y dolorosa. Porque al mismo tiempo es aquello que substancialmente nos es extraño. La gloria es la perfección que tienen las cosas en un origen del que de algún modo están desterrados y al que necesariamente tienen que volver.

Aquí es todo cuestión de matiz. Por un lado, por ejemplo en los orígenes del cristianismo, la gloria es algo específico más de los cuerpos que del espíritu; pero no de cualquier cuerpo, sino de aquel que ha superado sus propios límites y se hace así reflejo de la perfección del Altísimo. De ahí todas las tradiciones iconográficas sobre el aura que rodea a los santos. Gloria es algo que tiene que ver con resurrección, con la superación del límite de todos los límites que es la muerte, y de este modo con la vuelta de la materia a la unidad con el principio creador. Gloria es el carácter que tiene la creación en la unidad con su origen.

Estamos en un contexto religioso. Pero es importante ver la conexión que tiene todo esto con lo que anteriormente hemos dicho en un sentido ontológico. Si se ponen ambos en relación se verá que lo que aquí, en la experiencia religiosa del mundo,

llamamos gloria, no es otra cosa que lo que en el ámbito onto-gnoseo-lógico llamábamos abstracción, como comprensión de cada cosa en el contexto de la universalidad, o lo que es lo mismo, a la luz de todas las demás. Dicho de otra forma, una cosa no se hace comprensible, sobre el fondo de la pre-comprensión del ser mismo, sino en la medida en que en ella realizamos una reflexión que nos lleva (siempre relativamente) a su origen absoluto. Comprender (del todo) es captar las cosas en su significación universal, como momento de la totalidad del ser. Y eso significa mirarlas desde el punto de vista de Dios. Pues bien, desde ese punto de vista, las cosas, no sólo son verdaderas en tanto que manifiestan lo que ellas *mismas* son como substancias, sino que se convierten, cada una, en signo de todas las demás, en reflejo concreto del *mismo ser, y* así en imagen del mismo Dios en quien tienen su origen. Las cosas son verdaderas en la misma medida en que manifiestan la gloria de Dios. ¿Pero es *de* Dios la gloria?; ¿no habíamos dicho que la gloria es una característica de las cosas mismas? No hay contradicción. Porque la gloria es aquello en las cosas por lo que éstas remiten a Dios y son signo de la totalidad. De hecho, la gloria no es algo que cada cosa tenga en /267 sí misma; antes bien parece ser una característica universal que siempre tiene que ver con la grandiosidad del todo, y ello en la medida en que ese universo total se hace significativo de su origen y por tanto manifestación de la gloria del Creador. El universo, entendido en su totalidad como creación, es él mismo la gloria manifiesta de Dios.

Por ello la gloria debe ser *dada,* por así decir *devuelta* a su origen. De otra forma pierde su signifícatividad, el contexto universal y original en el que tiene sentido. Y entonces, al perder su valor de signo, se convierte en lo que llamamos vanagloria: en una gloria vacía de significado, en la que se ha perdido la referencia que le da sentido,

Habíamos dicho que la gloria y la belleza son las dos caras de la misma moneda. La belleza, por así decir, por el lado corporal y físico; y la gloria por el lado abstracto-religioso. Parece, pues, evidente que la belleza que no da gloria, es, de modo especial, el soporte de la vanidad. Hay aquí interesantes etimologías. Llamamos «presumir» a vanagloriarse de la propia belleza. *«Sumere»* es tomar o recoger algo. Pero «*prae-sumere»* sig-

nifica adelantarse o tomar algo antes de tiempo. Ello puede tener un sentido positivo, como cuando desde premisas escasas se anticipa (se presume) la conclusión. Pero en el contexto en que nos movemos aquí, «presumir» significa usurpar, arrogarse características que no son propias, o al menos que son precariamente apropiadas. De ahí la falsedad de la «presunta» o «vana» gloria, en la que al final del proceso quien así rehusa dar gloria a su origen se convierte en presunta mismidad. Es el horrible drama de la vanidad, cuya estructura dialéctica pone de manifiesto la contradicción en la que incurre originalmente este vicio. Por un lado, el vanidoso proclama la suficiencia de su posición como algo admirable; pero al reclamar para sí una gloria que de este modo se vacía de sentido, se ve obligado a exigir de los demás —del espejo, de los admiradores o incluso de los dóciles escaparates callejeros en los que se refleja su bonita imagen— el reconocimiento sin el cual se desenmascara como falsa su «presunta» suficiencia.

Sirva todo esto como preámbulo de la conclusión a la que queremos llegar, a saber, que la misión del hombre y aquello que define su posición en el cosmos, es *dar,* devolver a Dios la gloria que su (de Dios) acción deja en las cosas. La misión del hombre en la creación consiste, en primer lugar, en acoger el don que esta creación supone. Y ello no puede hacerse sino reproduciendo la reflexión en que tiene su origen./268

Por eso el hombre desea naturalmente saber, y no de cualquier manera, sino saber del todo. Pero eso es para él una tarea infinita, «búsqueda sin término», «saber que se busca»; por otra parte irrenunciable, porque las cosas son en su origen verdad, y como verdad quieren ser sabidas. Acoger es *comprehendere,* comprender.

Pero no sólo eso. Conocer las esencias de las cosas es una tarea infinita también porque éstas no se manifiestan sino como *entelékheia,* como lo que tiene el fin. Lo que es, aún no es verdadero, tiene que llegar a ser. El verdadero saber es entonces una actividad dinámica, una tarea, no sólo porque su objeto es infinito, sino porque es tal y verdadero sólo en un fin al que tiene que ser llevado. Es por tanto tarea, también porque tiene que llevar las cosas a una plenitud que en ellas es todavía esperanza. Y entonces esa acogida no es sólo contemplativa e investigadora, es también trabajadora. Dios creó al hombre *ut ope-*

raretur, para que trabaje y lleve la creación a una plenitud por venir. Sólo entonces, y en la medida en que todo logro parcial en esta tarea, todo esfuerzo conseguido de la libertad, supera como anticipo del fin todas las fuerzas de lo finito, es entonces también esa acogida, «acción de gracias», *eucharistía,* respuesta agradecida al don de Dios. /269

Capítulo V

SUJETO Y MODERNIDAD

1. Ockham: de la substancia a las «cosas»

La modernidad parece estar asociada a la idea de una visión racionalista y subjetivista del mundo, ligada por tanto a los grandes nombres de los pensadores del barroco: Descartes, Spinoza y Leibniz. No voy a discutir esto. Sólo quiero matizar esa visión general llamando la atención sobre el hecho de que la modernidad tiene también en general que ver con la crisis del pensamiento clásico que hemos descrito hasta ahora, en el sentido de la quiebra de la idea de razón que sustentó a la filosofía desde sus orígenes presocráticos hasta Guillermo de Ockham. El racionalismo moderno no se entiende sino desde el irracionalismo tardomedieval que le precede, y desde la desubjetivación de la realidad que éste lleva consigo.

No me interesa aquí tanto Ockham cuanto dar un paso más en la comprensión de la filosofía clásica desde la crisis que este pensador encarna. Digamos en primer lugar que Ockham representa el intento de entender a Aristóteles desvinculado de su original nexo platónico. Hemos visto que frente a la generalidad abstracta de la idea platónica, la substancia aristotélica afirma el carácter individual y concreto del ente, de modo que sólo es real aquello que es designable como un *tode ti,* no como un «algo» sino como *«este* algo». Y eso es el sujeto *(Hypokeimenon)* y la esencia *(ousía)* en que cada cosa consiste. Es aquello que en el lenguaje aparece, efectivamente en el lugar del sujeto como término de la referencia lingüística (aquello de lo que el lenguaje dice /270 algo). Y aquello también en lo que inhieren todas las propiedades del ente, que son reales sólo por ser *de* la substancia en cuestión.

El nominalismo

Ya hemos llamado la atención sobre el problema que aquí se plantea el aristotelismo medieval en torno a la cuestión de los universales, más bien, de la consistencia ontológica de aquellas cualidades que aparecen en el lenguaje en el lugar del predicado y que no son un individuo concreto, precisamente porque se

predican de muchos. En gran medida como reacción a un exagerado y malentendido platonismo que atribuye a las significaciones que expresa el predicado una realidad propia, universal y abstracta, se va imponiendo, por contra, la idea de que el lugar propio de esas significaciones es el lenguaje, lenguaje que adquiere un sentido real sólo en el acto de atribución, de modo que las significaciones abstractas no tienen más soporte ontológico que el del sujeto concreto al que en cada caso se refiere el discurso. Esto es lo que vino a designarse como «nominalismo».

Decir que las significaciones tienen un sentido «lógico», o que tienen su lugar en el *logos* parece algo bien aristotélico y por supuesto conforme con todo lo que hemos visto hasta ahora de una ontología de la subjetividad. Sólo que todo depende aquí de cómo interpretemos ese sentido lógico. Porque para Aristóteles en este ámbito se sitúan, no las cosas mismas (y en este sentido las significaciones no son ciertamente «cosas»), pero sí sus principios, en concreto la forma en virtud de la cual cada cosa es substancia. Y si queremos extender la discusión a la teoría del ser elaborada por santo Tomás, habremos de conceder que el «mismo ser» en virtud del cual todo ente es en absoluto y por tanto es substancia, es *primum formale* y por supuesto algo abstracto y que se abre sólo en el ámbito lógico. Ya lo hemos visto: cualquier animal recibe información de su medio ambiente y acerca de las características de las cosas con las que se las ha de ver; pero sólo el espíritu entiende, en un acto por tanto lógico, que las cosas y él mismo *son,* y puede así plantearse la cuestión de qué es lo que en sí mismas son; puede plantearse por tanto el problema de su significación, como un problema que tiene todo que ver con su realidad, con una realidad, /271 pues, que adquiere sentido en el ámbito abstracto en el que se sitúan sus principios. Es cierto que lo real es *tode,* un «esto» designable. Pero lo es en tanto que es (algo), y por tanto su realidad está ligada a la significación como a su forma de ser; y es por eso también y esencialmente un «algo». Por ello, lo lógico no es un aditamento externo a la realidad, sino la expresión de esa misma realidad en el ámbito abstracto de la universalidad. Por ello también, toda realidad, en tanto que se manifiesta, no sólo en la inmediatez designable, sino también respecto de la totalidad en un sentido abstracto, es una reali-

dad *substancialmente* lógica y significativa. Su verdad no es pura presencia bruta en la inmediatez sensible, sino manifestación de su ser, es decir, de su sentido universal, o de su esencia. Y el lenguaje —ya lo hemos visto— no es otra cosa que la expresión, en la comunicación humana acerca de las cosas, de ese sentido lógico.

Pero si el nominalismo reduce la realidad a su inmediatez individual, en la misma medida ese sentido lógico que las cosas realizan substancialmente como esencia de cada una, queda vacío de todo posible contenido. Por eso, si decimos que la universalidad se reduce a lo lingüístico, hemos de considerar también que ese ámbito lingüístico está él mismo también reducido a la pura fisicalidad de la expresión, esto es, es puro *flatus vocis,* vibraciones en el aire o manchas en un papel, o —si se quiere dar dignidad psicológica a ese sentido lingüístico— a ciertas diferencias de potencial en determinadas neuronas de determinados individuos, que usan determinadas palabras de un determinado lenguaje.

No vamos a entrar a discutir esta tesis directamente. Considero más importante rastrear sus consecuencias, una vez que se disuelve eso que los antiguos denominan *logos* y *physis* y queda como «resto» lo que a partir de ahora se entiende como «realidad», que es algo muy distinto a lo que se entendía anteriormente. En concreto, para los antiguos, *realitas* es una propiedad trascendental que compete al ente en tanto que es y en virtud de la cual existe como algo concreto, delimitado en sí mismo. También se dice de algo que existe *in rerum natura,* para indicar que no tiene una mera existencia virtual, mental o intencional, en el sentido de lo que después se llamará ser «en la conciencia». El trascendental *res* es, por así decir, simétrico de otro trascendental que los escolásticos denominan *aliquid,* propiedad por la que todo ente, no sólo es en absoluto, sino que es algo concreto; lo que significa que toda *res* es /272 tal efectivamente «realizando» un significado lógico. Estos dos trascendentales corresponden en el desarrollo de la ontología escolástica a esa duplicidad de la substancia aristotélica, que era a la vez un *tode* designable empíricamente y un *ti* lógicamente comprensible. Esta dualidad es la que se pierde. Desprovista de su sentido lógico, la realidad queda reducida a un simple hecho.

Lo real como facticidad

No me interesa el nominalismo como movimiento histórico, sino la actitud que cuaja en torno a él y que, mucho más allá del siglo XIV, va a conformar de modo decisivo nuestra actual forma de pensar. Para los antiguos la realidad era un *actum.* Que ahora esa misma realidad pase a ser entendida como un *factum,* es algo del máximo alcance, a cuya comprensión nos puede ayudar el análisis lingüístico de los verbos de los que ambos términos son participios, *agere* y *facere.* La diferencia está en la transitividad o intransitividad, o lo que es lo mismo, en la reflexividad o irreflexividad de la acción. *Agere* implica una acción que revierte en el sujeto en el que tiene su principio; el resultado es el *actum. Facere,* por el contrario, implica la transitividad de la acción, de modo que ésta termina fuera de ella misma, en algo externo que recibe, a su vez, esa acción como algo extraño. El resultado es *un factum,* como algo que tiene su principio en la acción de otro. Como se ve, la clave está en la reflexividad, o no, de la acción causal. El acto es, de algún modo, su propio principio. Al menos en sentido opuesto al «hecho», que es algo causado desde fuera, que es radicalmente efecto.

Esto tiene como consecuencia la reducción de todo el sistema aristotélico de las cuatro causas a sólo dos, a la material y a la eficiente: a lo movido y a lo que mueve. Pero teniendo en cuenta que lo que mueve es ello mismo efecto, a su vez, del movimiento de otra cosa, resulta que ese movimiento no es propiamente acción, *actum,* de un sujeto. Es decir, el mundo como *factum* supone la desubjetivación del orden de las causas. De modo que al final todo el sistema natural se puede reducir a una instancia pasiva, que tiene la capacidad de asumir la determinación que el movimiento le transmite (se trata de lo que Newton considerará más tarde como masa inercial); y al movimiento /273 mismo, entendiendo por tal, no la acción de un motor subjetivo, sino la capacidad que las cosas tienen de modificarse unas a otras. Materia y movimiento son las dos instancias a las que se remitirá a partir de ahora todo intento de explicar la determinación de lo real. Carece de sentido toda causalidad intrínseca en línea con lo que antes se entendía como causa formal. Las «propiedades» de las cosas, no son tales en el sentido de la *ousía* clásica, como principio de determinación

reflexiva, sino el modo peculiar de la materia de responder según la disposición de sus partes (a eso se le llama ahora «conformación») a la acción de otra cosa sobre ella. Esa propiedad no es un modo propio de actividad, sino el modo característico de recibir la acción de otra cosa, es el modo de ser efecto, es el modo específico de pasividad. Por eso, por ejemplo, en química las propiedades lo son de los «reactivos».

Naturalmente en este contexto pierde también todo sentido la causa final, pues la finalidad supone una acción reflexiva, esto es, supone un sujeto capaz de autodeterminarse en su acción, o de determinar por sí su modo de ser, anticipando como propia una forma que trasciende su inmediata facticidad. El fin es autodeterminación, o expresión, según la medida del ser de cada cosa, de eso que llamamos libertad, que no es otra cosa que la capacidad por la que el ente tiene en sí el principio de su acción y puede ser origen absoluto de una nueva cadena de efectos. Pero en el nuevo orden que surge de la desubjetivación y deslogificación de la naturaleza, esto carece de sentido, ya que no hay acción que no sea un *factum,* esto es, que no tenga su origen fuera de la cosa que la sufre.

Que todo es efecto, quiere decir que, desde el punto de vista de la cosa que sufre, las cosas carecen de razón. Es lógico que una vaca se coma una col, pero sólo desde el punto de vista de la vaca; porque para la col ese encuentro fáctico con la voracidad de la vaca no responde a exigencia alguna de su naturaleza y es algo totalmente irracional. Pues bien, en el nuevo orden natural no hay ya vacas, todo son coles. No hay, pues razón para nada de lo que pasa, porque todo ocurre según una ley que es externa a las cosas mismas. O todo carece de sentido desde el punto de vista de las cosas (antiguos sujetos) con las que se juega el nuevo juego del ser. El propósito y la libertad han sido sustituidos por el azar y la necesidad, que curiosamente son las dos caras de una misma moneda. Todo es azaroso desde el punto de vista de los objetos (anti- /274 guos sujetos) en juego, porque ninguno puede apropiarse de lo que le ocurre en el despliegue de una ley subjetiva. Todo ocurre «porque sí». Es la nueva ley de la positividad, esto es, de la absolutización en virtud de la cual ningún hecho tiene fuera de sí un límite que pudiese cuestionarlo (como cuando decimos ante un suceso: ¡no puede ser!, o ¡no hay derecho!). Pero eso que ocurre «por-

que sí», irracionalmente desde el punto de vista del objeto (antes sujeto) que está en juego, es resultado de una férrea cadena causal que liga el suceso con la totalidad de lo que ocurre, de modo que, por lo mismo que es azaroso desde el punto de vista de la situación concreta, es necesario desde el punto de vista del total encadenamiento de (causas y) efectos. Dicho de otra forma: azar es lo que le pasa a las cosas visto desde el punto de vista de esas cosas (es la ley de la efectualidad); mientras que necesidad es lo mismo visto desde el punto de vista del todo (es la ley de la causalidad universal). Pero no podemos olvidar que ambas cosas no son sino el resultado de una reducción de la realidad por la que todo queda desubstancializado y desaparece de la naturaleza la idea de una multiplicidad de substancias o de polos lógico-subjetivos. Todo es necesario, o azaroso, en la medida en que por decreto hemos expropiado a toda realidad de su acción y hemos despoblado al mundo de sentido lógico.

2. El origen de la ciencia

Decir que la ciencia (entendiendo por tal el nuevo saber que inauguran Copernico, Bacon, Galileo, etc., y que podemos reconocer ya maduro en Newton) surge a partir de la desaparición del sentido lógico del mundo, puede resultar paradójico. Y sin embargo, a mi modo de ver, aquí está la clave para entender, cómo antes no surgió (no hay una ciencia platónica, o aristotélica, en ese sentido), y cómo cuando lo hizo necesariamente tuvo que constituirse en alternativa en cierta forma polémica frente a la comprensión clásica del mundo.

Para Aristóteles todas las cosas tienen su propia razón. Y entenderlas supone acceder a los principios intrínsecos desde los que su acción está (auto-) determinada. Pero ya hemos visto cómo ese acceso constituye una tarea infinita de reflexión, que queda, por así decir aplazada hasta el juicio final. De ahí la conclusión: *«De individuis non est scien-* /275 *tia»*; sólo hay saber cierto de los conceptos y de las relaciones entre ellos. Pero si la realidad es individual, entonces hemos de llegar a la pesimista conclusión de que no es posible un conocimiento cierto y absoluto sobre la esencia de las cosas.

La extensión

Cuando, tras la crisis nominalista, la modernidad asume que no existen tales esencias, renuncia también a la substancia como objeto del saber. Pero una vez reducida la realidad y desprovista de todo contenido lógico; una vez asumida la irracionalidad de lo que ocurre *en sí mismo,* surge un nuevo campo de interés y conocimiento, a saber, el de las relaciones entre los hechos. Obsérvese la metodología de la observación de Bacon: ya no se trata de entender cada hecho, sino de estudiar las concomitancias que lo acompañan en el nuevo marco en el que las cosas cobran un nuevo sentido. Ese marco era para el pensamiento clásico la universalidad lógica del ser. Atendiendo ahora a su pura facticidad, las cosas están unas al lado (o lejos) y antes (o después) de otras. La reducción de lo real a la inmediatez sensible nos hace percibir una nueva universalidad, que es la del continuo espacio-temporal en el que *todas* las cosas están situadas, de modo que cada una guarda relación con todas.

El espíritu era *quodammodo omnia,* de algún modo todas las cosas. Todo estaba acogido «lógicamente» en la universalidad del *pneuma,* en el que todas las cosas tenían su sentido. Pues, bien, del mismo modo, espacio y tiempo, aunque de modo distinto, también abarcan ahora todo en su seno. Newton dirá que ambos constituyen algo así como el *sensorium Dei,* el órgano con el que Dios *siente* (no piensa) todas las cosas.

Newton no especuló ulteriormente sobre esta idea, que está sólo apuntada. Pero aquí hay mucho material para la reflexión. En primer lugar: no se trata de que Dios sea incapaz de pensar, se trata de que no hay de qué. Es decir, si la realidad está desprovista de todo sentido lógico, lo único que Dios puede hacer con ella es sentirla, constatar su facticidad, tomar constancia de lo que *positivamente* hay. Volveremos sobre esta idea./276

De momento nos encontramos con un marco de referencia absoluto que de alguna forma unifica la realidad, al menos en la medida en que todo lo que es, ocurre en un marco unitario. De hecho, la *physis* griega deja de ser «lo que es», y en esta transformación nominalista que abre paso a la modernidad, pasa a ser «lo que ocurre». A mi modo de ver éste es el origen de la idea cartesiana de «extensión». Para los griegos la *physis* era la totalidad y la pluralidad de lo que crece y mueren Ahora la na-

turaleza es la totalidad de los sucesos en el espacio-tiempo, la totalidad de lo que sucede y se mueve. Considerando, eso sí, que el movimiento se define por la simple traslación en el espacio de las partes que lo componen. Pero de tal modo que la disposición de estas partes está referida a un marco universal de referencia que se constituye en medida de todo cuanto pasa en él.

La medida

Para los antiguos la «medida» es un concepto muy amplio y tiene que ver con la comparación de cualquier cosa con un canon o paradigma, con un medio, que determina su perfección. En este sentido puede tener sentido decir que la idea es la medida de las cosas (Platón); o que el hombre es la medida de todas las cosas (Protágoras). A veces la medida es externa, como ocurre (hasta cierto punto) en los dos ejemplos citados. Pero muchas veces no. Como es el caso de la virtud, que es medida de sí misma, como término medio entre dos vicios extremos (Aristóteles). Y en general, en el contexto de la ontología aristotélica podríamos decir que cada cosa es medida de sí misma. Y así la corrección no sería otra cosa que la proporción o mesura que guardan las acciones del hombre respecto de sus propios principios. Como substancia, cada cosa sería medida y fin de sí misma.

Pero hablar así de medida implicaba un sentido lógico de la realidad. Es más, el *logos* o racionalidad no era otra cosa que la medida de cada cosa, o el sentido que tiene en relación con el principio abstracto e inteligible de su ser.

Ahora medida es otra cosa, es la referencia de una cosa, no a sí misma, sino en la exterioridad espacio-temporal a todas las demás. Aquello que mide a todo lo demás, es el marco universal en el que todas /277 las cosas suceden. Y ahora viene lo interesante: mientras que la idea clásica de medida es intensiva, la moderna es extensiva o cuantificable. No tiene sentido preguntar «cuánto» es una cosa más perfecta que otra, o «cuánto» es deficitaria de su propia perfección o de la perfección de Dios. Ahora todas las cosas son comparables entre sí en virtud de la magnitud cuantificable de su exterioridad respecto de otras y respecto de sí misma. Ésa es la medida de cada cosa.

Ello viene de que el nuevo marco de referencia universal, espacio y tiempo, son esencialmente magnitudes en virtud de su extensión. Curiosamente, para los griegos la cantidad es el accidente propio de lo imperfecto, de lo que no está en sí mismo, sino que tiene *partes extra partes.* Por eso ahora se invierte el concepto de medida. Una cosa es medida, no por su perfección formal, sino por su imperfección material: su medida es la cantidad de su distensión o fractura ontológica en el espacio y en el tiempo. Por ello esa medida es distancia, tiempo pasado, o tiempo por venir. Sólo lo que está fuera de sí en el espacio y en el tiempo mide o es medido; porque lo que mide es la exterioridad y la extensión misma. Eso sí, como cantidad, y por tanto según unidades que permiten la exacta comparación de todo con todo. No podemos decir cuánto sea un caballo más perfecto que otro en tanto que caballo. (Y no podemos porque la medida de la perfección de una cosa nunca puede ser otra cosa, sino ella misma.) Pero al segundo o al milímetro podemos medir cuánto corre más que otro, esto es, podemos compararlos cuantitativamente respecto del espacio-tiempo común en el que sucede, en el que se exterioriza, se hace extenso como carrera, el ser de ambos.

La fuerza

Hay un concepto que en modo alguno permitiría la exteriorización en Aristóteles. Es el concepto de *enérgeia.* Por eso la actividad, siendo reflexión pura, sólo se mide por sí misma. En este sentido es libre respecto de su despliegue. En el nuevo mundo que abre el nominalismo, ese concepto de *enérgeia* tiene, sin embargo, que ser incorporado. De otra forma se reduciría la realidad a mera geometría, sin que tengamos explicación para la modificación de las partes en el espacio que consti-
/278 tuye el movimiento. Esta es la gran aportación de Newton, y consiste en transformar el concepto clásico de actividad en el concepto de «fuerza». La fuerza es el principio que introduce dinamismo en el complejo espacio-temporal, el responsable de cambiar el movimiento de las partes del espacio; las cuales, en la medida en que están afectadas por la fuerza, ya no son meras figuras geométricas que cambian su respectiva disposición en el espacio-tiempo, sino que son masa, como aquello cuyo movimiento se modifica por la fuerza en cuestión. La fuerza es

lo que modifica el movimiento o la velocidad (aceleración) de una masa. Y eso, la acción de una fuerza sobre una masa modificando su determinación (cuantitativamente definible, por ejemplo vectorialmente), es lo que ocurre, un hecho (lo que para los clásicos era el ser de las cosas).

Esto tiene un inconveniente, a saber, que las fuerzas no son inteligibles en y por sí mismas. Por así decir, los principios se entienden desde lo principiado. Así, por ejemplo, no hay forma de saber qué es la fuerza gravitatoria en sí misma; pues por definición esa fuerza no es sino la capacidad que tienen las masas de accionar unas sobre otras según una determinada regularidad. De hecho toda acción está sometida al principio de reacción, de modo que la fuerza como principio es un puro elemento simétrico de la contra-acción, esto es, de la aceleración que experimenta la masa sobre la que se ejerce. Dicho de otro modo, no hay reservas energéticas, toda fuerza se agota en la aceleración que produce. No hay más fuerza que la que actúa y modifica el mundo, y en tanto que lo modifica: no hay más cera que la que arde. De este modo, el principio del movimiento no trasciende lo movido, tal y como se expresará en el principio universal de conservación de la energía. Lo que implica que el mundo es un sistema inercial autosuficiente, cerrado en sí mismo; sin que tenga sentido remitirlo a instancia alguna que lo trascienda.

Qué duda cabe que al desarrollo de este esquema contribuyeron individuos que personalmente participaban de las creencias del mundo antiguo. Pero intentar recuperar aquí la idea aristotélica del Primer Motor y recurrir a Dios como primer impulsor del movimiento, como relojero original, como Substancia absoluta o como garante de una armonía preestablecida, no deja de ser un piadoso deseo, tan vano *en sí mismo* como la idea de una fuerza que, tal y como está concebida, necesariamente se agota en sus efectos. Dios resulta indiscer- /279 nible de la totalidad de lo que ocurre. Lo que hay, la Substancia, es, en efecto, para Spinoza, que es el gran sistematizador ontológico del modelo, *«sive Deus, sive Natura»,* Dios o naturaleza. No a elegir, sino según queramos llamarlo. En cualquier caso se trata de un Dios indiscernible de su obra.

Pero este «inconveniente» tiene una inmensa ventaja. Una fuerza que de este modo se hace idéntica, y aparece en una

ecuación como igual, a la aceleración que sufre una masa inercial, se enmarca sin restos en el mismo ámbito espacio-temporal en el que por relación a ese continuo extenso las cosas son unas medidas de las otras. En el concepto moderno de fuerza Dios ha encontrado su medida; o al menos su acción se ha hecho cuantificable. El modelo permite reducir mediante ecuaciones todos sus elementos a modificaciones cuantificables de una escala en último término espacial. Termómetros, dinamómetros, anemómetros, e incluso relojes, son sistemas de comparar magnitudes para reducirlas en último término al origen de toda mensurabilidad que es la extensión espacial.

Que la extensión sea cuantificable y expresable en medidas, no es una propiedad del espacio en sí mismo. De hecho el espacio es infinito, por así decir hacia afuera, en el sentido de que siempre hay más, pero también hacia adentro, en el sentido de que es continuamente divisible. Por tanto el espacio no consta de *quanta* o de unidades discretas que proporcionasen un sistema universal de medida. Sin embargo, como ya hemos dicho, el espacio es en sí mismo *cuantificable* (si no *cuantificado)* en tanto que permite la exacta comparación de sus partes. La cantidad es la propiedad específica de lo que tiene *partes extra partes,* de tal modo que cualquiera de esas partes se puede convertir en medida de todas las demás según cantidad, es decir, según número. Por abreviar: al final los sistemas de ecuaciones de la física permiten reducir según exacta y numerable proporción la magnitud de todos los elementos en juego (en último término fuerzas y los contrapuntos inerciales de esas fuerzas que son las masas y cargas electromagnéticas) a la extensión de una barra de platino iridiado que se encuentra en la Oficina de Pesas y Medidas de París.

La anécdota del origen del metro es ilustrativa. En un primer momento se le definió como una diezmillonésima parte del cuadrante del meridiano de la Tierra. De este modo el mundo en su extensión /280 espacial se convertía en la medida de todas las cosas. Ya que la medida tenía que ser una cosa entre, y fuera de, todas las cosas, si no «el hombre», sí tenía sentido que fuese al menos el planeta Tierra esa medida de todas las cosas. Pero ese resto «lógico» quedó desenmascarado cuando se comprobó que la extensión del cuadrante era distinta de la que originalmente se había pensado y no se correspondía con un

número entero de «metros», que para entonces ya estaban definidos. Y así se vio el paradigma definitivamente desprovisto de toda dignidad. Todo al final ha resultado tener medida según el número de su comparación con una «cosa» que hay en París. *Voilá París!:* es la última consagración del nominalismo.

La matematización del cosmos

Pero no se trata sólo de medir. Uno puede ir tomando medidas por la vida, de las más variadas magnitudes, sin hacer ciencia. Para que haya tal hace falta un conocimiento que vaya más allá de los hechos mensurables y los integre en proporciones: en una proposición en la que unas magnitudes se puedan reducir a otras (ya hemos visto que esto, la reducción de todas las magnitudes al continuo espacio-tiempo, es posible por principio, y que en esto consiste la mensurabilidad de dichas magnitudes) de tal modo que se muestre, según proporción y medida, la dependencia que tienen unas de otras. Esta reducción puede tener lugar en la forma de definición. Como cuando digo que la velocidad es espacio recorrido por unidad de tiempo, o fuerza es lo que cambia la velocidad de una determinada masa. Esta definición se expresa como una ecuación que iguala magnitudes heterogéneas (v=s/t, o f=ma), de modo que se establece la dependencia de determinadas variables respecto de otras según una proporción directa, inversa, exponencial, logarítmica, etc. Pero una teoría científica, física en este caso, no consta sólo de definiciones que nos permitan reducir a extensión, y por tanto medir, las distintas propiedades de las cosas. Una vez que tenemos estas definiciones hay otras ecuaciones que constatan regularidades en las relaciones entre magnitudes. El caso paradigmático es la constatación que hace Newton de que dos masas se atraen en proporción directa a sus masas y exponencialmente inver-/281 sa a su distancia, lo que permite una ecuación que dice que la fuerza gravitatoria (que así se llama a esta fuerza determinada) que ejercen recíprocamente dos masas es igual al producto de esas masas dividido por el cuadrado de sus distancias.

Obsérvese la diferencia. Para reconocer ese discurso como ciencia Aristóteles hubiese exigido que se explicitase el principio de esa fuerza y se contestase así a la pregunta de por qué dos masas se atraen. Más de tres siglos después, sin embargo,

la mecánica racional de Newton sigue valiendo como paradigma de discurso científico sin que se haya contestado satisfactoriamente a esa pregunta. /282 El propósito de la teoría general de la relatividad de explicar todas las fuerzas como curvaturas del espacio-tiempo, sería un elegante intento de reducir con más claridad todas las magnitudes a modificaciones de la extensión. Pero dejemos eso de lado, porque ni yo sé mucho de eso (probablemente tampoco el lector), ni viene propiamente al caso. No se trata de explicar *qué* sea la fuerza gravitatoria, sino de constatar la relación regular que tiene con masas y distancias. De este modo, es posible que sigamos sin saber *qué* son las cosas, pero sabemos cómo se comportan a partir de condiciones dadas. Así la ley general de la gravitación se muestra como verdadera cuando nos permite predecir, y constatar después experimentalmente, el comportamiento de determinadas variables a partir de esas condiciones. También vale como criterio de validación de una ley incluir como caso particular suyo otras leyes ya experimentadas. Como fue el caso de la ya conocida ley de que todo cuerpo cae hacia la superficie de la Tierra con una aceleración constante (a bajas alturas), o la observación de Kepler, establecida en una elegante teoría sin que hubiese explicación para ella, de que los radios de las órbitas elípticas de los planetas alrededor del sol recorren áreas iguales en tiempos iguales. En este caso sí, una ley (la de la gravitación universal) se muestra como principio y explicación de otra. Pero curiosamente no se valida la segunda por la primera, sino justo al revés: Kepler justificaba a Newton. Porque una teoría física es verdadera no por explicitar principios, sino por constatar regularidades numéricamente reductibles a la extensión espacio-temporal en el orden de los hechos. La ley física no es un saber por causas, sino saber de las relaciones entre efectos. Las causas sólo aparecen (en este caso la fuerza gravitatoria) como exigencia de efectos. Y esas causas las podemos /282 considerar científicas en la medida en que se trate de efectos integrables según una proporción numérica en una determinada relación entre ellos.

En efecto, una de las cosas que fascinó al mundo moderno fue la capacidad de expresar matemáticamente, tanto aritmética como geométricamente, esas leyes de la naturaleza, que siempre se dejaban expresar en la forma de ecuaciones. La

fascinación les hace incluso recurrir a expresiones de orden místico: Dios habla en lenguaje matemático, y esas cosas. Por cierto que el número siempre ejerció, ya desde Pitágoras, una fascinación sacral. Platón no dejaba entrar en su Academia a quien no supiera geometría. Y los árabes desarrollan un misticismo numérico, constatable por ejemplo en las complicadísimas proporciones en la decoración geométrica de sus templos, en los que sólo lo abstracto, esto es, la figura geométricamente proporcionada según leyes numéricas, puede ser imagen adecuada de Dios.

Pero bien mirado, no es para tanto. La proporción y medida que las leyes científicas constatan se descubren en la naturaleza, porque ya sólo se reconoce como tal naturaleza lo que es medible y está en relación con todo lo demás en una proporción que necesariamente ha de tener expresión numérica; porque efectivamente se trata de proporciones entre magnitudes mensurables. Si sólo son reales los hechos que modifican la extensión espacio-temporal, todo lo que hay, lo real, es mensurable y numerable. Y si eso que hay sólo es racional en la medida en que se establecen entre esos hechos relaciones regulares de proporción, entonces la conclusión es evidente: toda realidad es racional en la medida en que aparece como variable despejable de un modelo matemático.

Porque la matemática es sólo eso: el arte de expresar proporciones numéricas. El matemático funciona así: dime donde hay una proporción regular, y yo te sacaré el algoritmo. Por eso la matemática se ha ido desarrollando siempre como sierva de otras artes (pensemos por ejemplo en la geometría descriptiva al servicio de la representación bidimensional del espacio que reclamó la pintura renacentista) o ciencias (ejemplo el cálculo infinitesimal cuando la mecánica reclamó el estudio de regularidades diferenciales o de incrementos continuos de sus magnitudes). Donde hay una ley, es decir, la integración de magnitudes mensurables según proporciones estables, ahí todo matemático que se /283 precie tiene que ser capaz de proporcionar un modelo para expresar esas relaciones proporcionales, Desde que se inventó (porque hacía falta) el número «i», ya sabemos que la matemática, aunque tenga su lógica, como todo, no es ella misma un sistema lógico, en el sentido, por ejemplo, de ser una simple área de lo que antiguamente se entendía por lógica,

como necesidad en las relaciones conceptuales. Hoy cualquier matemático sabe que el progreso de su ciencia (si es que no es efectivamente un arte) ha requerido imaginación e inventiva. Y de hecho siempre ha sabido hacer de la necesidad virtud, y nunca le han faltado a la física, a la sociología o a la economía las matemáticas que en cada caso han ido necesitando para la formulación de sus leyes. No son esas leyes tales por ser matemáticas, sino por ser expresión de proporciones regulares entre magnitudes mensurables. Y entonces sí, y por eso, son matemáticamente expresables.

Por tanto, que la nueva ciencia se expresase matemáticamente, con la enorme ventaja que ello tiene a la hora de calcular las relaciones entre magnitudes físicas, de despejar variables, de anticipar efectos, etc., nada tiene que ver con una supuesta esencia matemática del mundo (ya hemos dicho que precisamente partimos del presupuesto nominalista de renunciar gnoseológicamente a esas esencias) y aun menos de Dios, sino con que precisamente la ciencia parte de exigir a la naturaleza que se exprese de tal modo que el científico la pueda matematizar, y sólo se reconoce como expresión racional la susceptible de ser matematizada.

Decir que Dios habla el lenguaje de las matemáticas no tiene mayor alcance que el convencimiento que pueden tener en Iowa de que habla inglés con acento del Midwest, porque de otra forma no lo entienden. El símil tiene más interés de lo que parece. En la Edad Media pensaban que hablaba en latín, es decir, que decía cosas que la gente normal no entendía (sólo aquellos que sabían de las cosas de Dios, por ser clérigos). La traducción de la Biblia cambió las cosas. Ahora se entendía lo que Dios decía. Ya sólo faltaba un paso más, para afirmar a continuación que Dios sólo dice lo que se entiende; ya sea en alemán, en inglés o en ecuaciones. Pero entonces no se trata de sacralizar los lenguajes, sino de vulgarizar la palabra de Dios, en Iowa, o de hacerle pagar el tributo de su matematización a fin de reconocerle como interlocutor competente en el *Journal des Savants.* /284

La necesidad natural

La otra cuestión que fascina a la naciente modernidad racionalista es el carácter necesario de las leyes de la naturaleza,

mejor, de la naturaleza misma, en la que todo se sigue como efecto de las demás cosas según leyes necesarias y exactas. La naturaleza, como ya hemos visto comienza a ser vista desde la perspectiva nominalista, en el nuevo reino de las «cosas», como un ámbito donde los procesos se siguen según la férrea estructura de la efectividad causal.

De todas formas, se trata de una necesidad *sui generis,* al menos en el sentido de que no es una necesidad categórica que determine que lo que ocurre tiene que haber ocurrido así. Se trata más bien de una necesidad hipotética, donde las cosas se siguen necesariamente *a partir de condiciones dadas.* La necesidad afecta a los procesos, pero queda relativizada a partir de las condiciones. De este modo, aunque la racionalidad de los procesos viene garantizada por las leyes que los ligan a sus condiciones originales, la totalidad procesual no tiene esa misma garantía de racionalidad. Todo se entiende, por así decir, *rebus sic stantibus.* Y a la vez, la totalidad carece de todo sentido lógico, ya que no se puede garantizar que las condiciones originales sean manifestación de una original reflexión subjetiva. El mundo es racional porque sigue su curso según leyes, pero no porque esas leyes revelen un designio primigenio. Naturalmente se puede presuponer ese designio, pero eso depende de la piedad personal de cada uno, de creencias que no tienen soporte racional. Y así mejor está en ese origen una nebulosa primera, de la que todo procede y cuyos caracteres, lo mismo que el futuro desarrollo de las cosas, podríamos deducir, por así decir hacia adelante y hacia atrás, *si* conociéramos la posición y vector energético que actualmente, *de hecho,* determina cada una de las partículas que componen el universo. Se trata del famoso supuesto del genio de Laplace, que de forma plástica compendia esta visión del mundo.

Ante el hecho de un suicida que se arroja de un viaducto con el consiguiente deterioro vital del individuo al llegar al suelo, podemos hablar de racionalidad en un doble sentido a la hora de buscar la causa de su muerte. Desde el punto de vista de la tradición filosófica tendríamos que hacer una reflexión sobre los datos que conocemos para reconstruir nosotros como sujetos la reflexión subjetiva desde la que esa per- /285 sona podría haber tomado la decisión de acabar con su vida. Si su mujer le engañaba, los hijos estaban en la droga, le habían despedido

del trabajo y se había jugado a las cartas los restos de su patrimonio, podíamos considerar ese acto como «lógico»; no así si fuese un hombre feliz y de buen carácter al que además le hubiese tocado recientemente la lotería. Porque a partir de esos datos resultaría imposible para un sujeto racional la reflexión sobre una voluntad suicida. Entonces a lo mejor habría que pensar en un asesinato (Es curioso que la mente forense y más aún la policial sean tremendamente clásicas en el planteamiento de su racionalidad. Pueden recurrir a la ayuda pericial de la ciencia; pero al final la reflexión en la que son relevantes «sospechas», «dudas razonables» y «convencimientos», carecería de sentido en un mundo sin sujetos como el que está suponiendo el cientifísmo nominalista.) Por el contrario la ciencia «entiende» de manera completamente distinta ese acontecimiento, que es racional si la masa del individuo y la altura del viaducto son suficientes para producir lesiones irrecuperables en su estructura vital. Irracional sería tirarse de un puente bajito o con paracaídas; o no se podría entender ese acto como suicidio si el individuo tuviese una herida de bala en la cabeza producida con anterioridad a su caída al vacío.

Explicar y entender

Esta dualidad es la que los autores neo-kantianos recogieron al diferenciar la *erklärende Vernunft,* la racionalidad explicativa, propia de la ciencia, de la *verstehende Vernunft,* racionalidad comprensiva, propia de los saberes morales, jurídicos e históricos. Pero en los términos se enreda el demonio desubjetivador del nominalismo, que en tiempos de los neo-kantianos se perfilaba ya como «positivismo». Explicar, lo que se dice explicar, es decir, aducir causas, lo hace la ciencia. El término relevante en alemán es *erklären,* que comparte raíz con *Aufklärung,* Ilustración. Es la ciencia la que clarifica la realidad en lo que concierne a la positividad de los hechos. Mientras que los otros saberes quedan relegados a un dudoso estatuto gnoseológico; hasta que el positivismo termine por devolverlos al reino, no cognoscitivo y poco prestigioso para un nominalista, del sentimiento o, como dice Wittgenstein, de la /286 mística. Si queremos explicar su muerte, hay que recurrir a la ley de la gravedad, a la altura del viaducto y a la complexión física del suicida. Es decir, a la concatenación de hechos a partir de las leyes que explicitan

—eso es explicar— su necesidad. Acudir a la libertad subjetiva como origen del acto, no explica nada. No es ése un ámbito lógico. Y si quisiéramos incluir en el proceso explicativo la decisión de quien así ha actuado tendríamos, a su vez, que considerarla, no como *libre* decisión, sino ella misma como *factum* deducible en virtud de leyes psico-químico-físicas que, de momento, no están a nuestro alcance.

Para un hombre del barroco y de la temprana Ilustración, la ley delimita el ámbito de acción de un poder extraño y absoluto. La ley es prerrogativa del soberano. Y en un momento en el que el rey podía decir que el Estado era él, «Yo» en exclusión de todos los demás, ante la ley no somos sujetos, sino subditos. De igual modo, la naturaleza es ley para nosotros, y estamos sujetos al curso que esa ley delimita a partir de condiciones dadas. Esta idea se expresa en lo que se va a llamar el «principio de razón». Según este principio, todo hecho tiene una razón externa a él en virtud de la cual ocurre. Obsérvese que para la visión clásica y substancial la razón de las cosas era fundamentalmente interna, a saber, la forma que desde sí misma determinaba a cada cosa. Ahora entendemos por razón aquello que ex-plica a la cosa remitiéndola a las causas externas que dan «razón» de la variación que sufre en su posición inercial. Razón es lo que explica por qué algo sucede así y no de otra manera. Desde este punto de vista lo que, en el ejemplo anterior, tuviese que alegar el suicida como causa de sus actos es sencillamente irrelevante, porque ninguna de esas «causas» —su ruina, su desgracia, su vergüenza— es causa en el sentido de que el «acto» (que no «hecho», desde este punto de vista) del suicidio se siga necesariamente de ellas. Antes bien, esas causas son razones en el sentido de que el sujeto que así actúa reflexiona y decide, o no, suicidarse, de modo precisamente que en virtud de ellas puede asumir ese acto como propio, es decir, hacerse responsable de él, «respondiendo» con esas razones a la pregunta de por qué lo hace. A partir de esa reflexión, pero sólo porque quiere, se entrega a la ley de la gravedad, en un terreno, entre el pretil del viaducto y el suelo, en el que, efectivamente, ha dejado de ser sujeto para convertirse en cosa./287

La extraña afirmación del nominalismo moderno es que todo lo interesante, aquello que se puede conocer racionalmente, tiene lugar en ese vacío de subjetividad; que lo que hay an-

tes del salto al vacío no es de este mundo, a no ser que conozcamos la ley en virtud de la cual ocurre, es decir, a no ser que extendamos ese vacío de subjetividad hacia atrás, de modo que la subjetividad quede anulada, sea ex-plicada, se presente como resultado necesario, aun antes de dar el salto.

Pero estamos aquí en la misma situación teórica que ya describimos a la hora de hablar de la matematización. Pretender que el mundo está en absoluto regido por la racionalidad científico-natural, por las leyes que regulan los sucesos, por el principio de razón en el sentido expuesto, es algo que tiene sentido sólo desde la reducción de la realidad en el siguiente sentido formal: es real, no sólo lo que está sometido a la ley, por ejemplo, de la gravitación universal, sino también exclusivamente *en tanto que está sometido a ella.* Sólo desde esta reducción tiene sentido la universalización subsiguiente que realiza el cientifismo nominalista al afirmar que toda realidad se explica suficientemente desde la legalidad natural y que lo que no se explica desde este principio de razón no es explicable en absoluto. En definitiva, se trata de decir que todo (lo que ocurre por necesidad natural) ocurre por necesidad natural. Naturalmente lo «metafísico» de la afirmación está en camuflar teóricamente la reducción.

Veamos otro ejemplo menos tétrico. La Torre Eiffel es, decimos, un milagro de la ingeniería, que requiere un gran dominio de las leyes de la gravedad, de la resistencia de materiales y del cálculo de estructuras, *precisamente para desafiar la ley de la gravedad.* Ninguna teoría científica puede explicar la Torre Eiffel desde el punto de vista de la mecánica racional, por más que la racionalidad mecánica y sus leyes sean «necesarias», pero en absoluto «suficientes», como «razón» del monumento; que es precisamente, no un monumento a las leyes de la naturaleza, sino a la capacidad del hombre para dominarlas, es decir, para pasar de ser objeto y resultado a ser sujeto del desarrollo de la naturaleza, de un desarrollo que es ahora el despliegue en el ámbito de la extensión física de su acción libre. Pero de eso hablaremos más adelante. De momento basta con decir que la «razón» de la Torre Eiffel hay que buscarla en el afán del hombre por dominar los materiales, en la pasión de engrandecer la capital de la República, en el deseo de amedrentar a los /288 alemanes con una grandiosa representación

fálica del poderío francés, o en la vieja soberbia que desde tiempos de Babel cautiva al hombre en la tentación de conquistar el cielo. Se trata de «razones» complejas, posiblemente confusas e indelimitables; pero que hay que buscar recurriendo a sujetos que actúan, y no a objetos efectuados. Y ahí poco tiene que decir la ciencia tal y como quiso entenderla el positivismo nominalista.

3. El poder

Hasta ahora hemos visto las repercusiones que tiene el nominalismo en nuestro modo de ver la naturaleza de las cosas. No menos influencia ha tenido en el modo de vernos a nosotros mismos y a nuestras relaciones en el entorno social. También aquí nos interesa distinguir esta nueva visión nominalista, no tanto por sí misma, cuanto por el contraste que resulta de ella con la visión clásica del hombre y de la sociedad. Para los clásicos, una vez más, la acción humana se determina, tanto a nivel individual como en su entorno político por su fin «lógico», en el sentido de que se espera de nosotros, tanto individual como colectivamente, que realicemos lo que nuestro ser «significa». De este modo, nuestra acción está medida por eso que denominamos esencia humana, que es efectivamente el paradigma respecto del cual, en la medida en que nos acerquemos a él, nuestra acción puede ser llamada buena, o mala si esa acción nos aleja de dicha realización.

Es evidente que, en la medida en que la realidad se ve reducida a facticidad, la acción humana queda desprovista de esa significatividad moral. El bien y el mal no pueden determinarse en el marco de la universalidad lógica, y tienen, por tanto, que ser igualmente reducidos a ese nuevo orden fáctico.

El placer como causa de la acción

Aquí se recupera la vieja idea griega de *hedoné.* Idea que de ningún modo es extraña a Aristóteles. Es más, en un cierto sentido su planteamiento moral, precisamente frente a Platón, puede ser denominado /289 hedonista, del mismo modo como su ontología, frente al idealismo platónico, es actualista, y prima el carácter actual y concreto de toda realidad frente a su significatividad lógica. Y es que para Aristóteles, el placer no es

otra cosa que la actualización de una facultad. Al ojo le satisface ver, al estómago comer y al entendimiento pensar y conocer. Al contrario, el dolor es la frustración de esas facultades que quedan fijadas en su potencialidad si no se actualizan. Yendo un poco más allá de lo que explícitamente formula Aristóteles, pero en conformidad con su planteamiento, podemos decir que el placer es lo que perfecciona la acción en tanto que ésta lo es de una facultad concreta; mientras que el dolor es lo que impide esa perfección, como cuando no podemos ver, no podemos comer o en general nos vemos impedidos en el despliegue de nuestras facultades.

Pero para Aristóteles el placer no puede ser considerado guía de la acción, porque de este modo esa acción se seguiría siempre hacia la satisfacción de las necesidades más perentorias o que más concreta e inmediatamente se presentan. Por ejemplo, en un momento dado nos puede resultar más placentero comer desmesuradamente, aunque luego lo lamentemos al contemplar cómo nuestra imagen en el espejo no es reflejo de un ideal de humanidad (Este ideal no debe ser interpretado como una cuestión de modas; estar gordo no es malo porque no «se lleve», sino porque, por ejemplo en la batalla, para la que todo joven ateniense todavía se formaba, al que no corre le atrapa el enemigo.) Por eso los placeres que actualizan cada facultad deben integrarse en una armonía total del hombre consigo mismo. Y esa armonía mesurada del hombre en su actividad total, ese acuerdo de todos sus actos con lo que él es en absoluto, es lo que Aristóteles llama felicidad. Y ése es el fin, no parcial e inmediato, sino último y abstracto, del hombre. Naturalmente, siendo el hombre animal que tiene un *logos,* esa armonía tiene carácter lógico, e implica el dominio del intelecto sobre los movimientos de las facultades hacia sus fines parciales. Ser feliz implica saber y ser capaz de decidir cuándo se come y cuánto, y cuándo no. Es decir, cuándo hay que asumir un dolor con vistas al último fin del hombre, que puede determinar el hombre sabio que se conoce a sí mismo y a su naturaleza. Ser feliz implica, pues, el dominio de las pasiones por la facultad reflexiva que es el intelecto, por la que el hombre se interpreta a sí mismo, y, con vistas a sí mismo como fin, interpreta también las /290 circunstancias de la vida como favorables o desfavorables, a la vez que juzga sobre sus propios actos co-

mo buenos o malos. Ese dominio se ejerce mediante las virtudes, fundamentalmente la prudencia, de la que de algún modo son parte todas las demás, por cuanto la virtud es eso, el hábito o capacidad de ordenar y dirigir todos los actos de nuestra vida a la realización de nuestro último fin, que es la conformidad de todos nuestros actos con nosotros mismos según nuestra naturaleza intelectual. Y esto es la felicidad.

Pues bien, esta armonía lógica de la acción es lo que se quiebra con el nominalismo. Y entonces, en un mundo de facticidades, en el que todo se disuelve en hechos, el orden moral, el bien y el mal, que originalmente tenía un sentido lógico y abstracto, queda igualmente disuelto en la pluralidad fáctica de placeres y dolores; los unos que hay que buscar y los otros que evitar. Y así es como se determina la acción humana. Una vez más, desde fuera de ella misma.

Esa acción se definía para los clásicos por el bien y el mal; y por la virtud, que es la disposición habitual a hacer lo uno y evitar lo otro. Ahora esa acción se determina por la cantidad de placeres que logra y la cantidad de males que evita. Esa determinación es tan fáctica como sus resultados. La acción en el mundo es «poder». En un mundo en el que el bien y el mal carecen de sentido lógico, lo que queda es la fuerza, capaz en el orden de la naturaleza de modificar el movimiento, y en el orden de la convivencia social de garantizar el disfrute propio impidiendo el disfrute ajeno a nuestra costa.

El que lleva hasta sus últimas consecuencias este planteamiento nominalista es Hobbes. Él se da cuenta con especial clarividencia de que el placer como guía de la acción pone en cuestión los fundamentos mismos de la humanidad, entendida ahora no como idea abstracta, sino como simple marco de convivencia civil. Y es que el placer, como perfección *concreta e inmediata* de una facultad igualmente concreta, es siempre el placer de uno y no el de otro. El resto de subjetividad que queda aún aquí se manifiesta en que todo placer es *mi* placer. Si a eso añadimos que todo poder intenta por sí alcanzar un máximo de placer, se sigue de ello que el poder lo es de lograr la propia satisfacción en detrimento de la de los demás; o lo que es lo mismo, que todo poder consiste, al intentar maximizarse en un ámbito de convivencia, en la capacidad de inferir sufrimiento al prójimo. En consecuencia, la con- /291 junción de po-

deres en el seno de un estado de naturaleza tiene la forma de una despiadada lucha por expandir el propio poder sobre los demás contra el idéntico afán de los otros de expandir el suyo. Esa lucha es además imposible de dirimir, porque el poder, que se expresa negativamente frente a los demás, fácilmente consigue, por debilitado que resulte de esa lucha, anular al otro en absoluto; porque en último término resulta muy fácil matar. De este modo, el estado de naturaleza, en el que los hombres, sin freno posible, buscan cada uno su propia satisfacción, se caracteriza por la lucha incesante de todos contra todos. En ella, en efecto, el hombre es un lobo para el hombre.

Los moralistas británicos, impresionados por el inasumible dilema entre hedonismo y moralidad que Hobbes plantea, intentarán a la desesperada recurrir a un placer social, a un sentimiento altruista o de simpatía, en virtud del cual podemos sentir como propios los dolores y placeres ajenos. Pero ya es sospechoso que para sentir como propio el placer ajeno, haya que recurrir a otro placer en nosotros, de naturaleza distinta al del otro. Porque es evidente que, por mucha simpatía que tenga y sea capaz de alegrarse con el bien ajeno, el hambriento que contempla el opíparo banquete en mesa ajena, hambriento se queda.

Aristóteles es muy consciente del problema cuando establece que una de las principales virtudes, y en concreto aquella que permite la vida en sociedad y por tanto la realización del hombre como un animal de naturaleza política, es la virtud de la justicia. El hombre no puede ser feliz, es decir, no alcanza la conformidad con su naturaleza, si no renuncia, en la medida que corresponda, a la propia satisfacción mediante bienes que son de otros. Pero la justicia no es la satisfacción de un especial sentimiento de solidaridad. Justo al contrario, conlleva la renuncia a esa satisfacción, exigida por una razón que entiende que el bien del hombre no se puede realizar sin el respeto a los bienes de los demás. Y esa exigencia procede de una reflexión de carácter lógico en la que el hombre se interpreta a sí mismo como un ser de naturaleza social, que adquiere la propia felicidad en común con, y no contra, los demás. Si esa reflexión carece de sentido, porque la humanidad no es nada más allá de los concretos afanes de cada individuo; no es, pues, una instancia abstracta capaz de imponer un deber ser en el orden de la

convivencia, entonces, efectivamente, el resto que queda tras esta reducción de lo lógico a lo inmediato, es el fáctico desarrollo de la acción de los /292 unos como poder para extraer satisfacción de los otros, generalizando así en forma de dolor la propia frustración que así se pretende superar. Sin razón —que se pueda reclamar, y se pueda dar como respuesta allí donde nos podemos hacer ante los demás responsables de aquellos actos nuestros que a ellos les afectan— reina la sinrazón del poder; mejor, de poderes múltiples y necesariamente encontrados. Es la guerra; que tiene además el inconveniente de ser interminable.

No nos interesa aquí especialmente la solución política que propone Hobbes, que es por lo demás conocida. Basta señalar que el orden social necesariamente ha de emerger, no de la razón (que, como hemos visto, carece de significado) sino del poder. Pero no de un poder fáctico, de un poder que poco a poco se fuese haciendo hegemónico; porque ya hemos visto que esto es imposible, ya que incluso al más debilitado individuo siempre le queda el supremo poder de matar a su enemigo. El poder que emerge sobre todos los demás ha de ser resultado de un acuerdo general de renuncia de la violencia a favor de un poder absoluto, que se expresa a sí mismo como ley sobre las voluntades de los, a partir de ahora, súbditos, y con capacidad para exigir su cumplimiento mediante el uso —atribuido a ese poder en régimen de monopolio— de la violencia.

El poder como absoluto

Nos interesa señalar aquí cómo, con toda consecuencia, Hobbes entiende que este poder ha de ser absoluto. Porque sólo la absolutización del poder nos permite salir de esa lucha de todos contra todos. Y es que el poder, o es absoluto, o de otra forma tiene enfrente un contrapoder que lo limita e impide su expansión, lo niega como tal poder. El poder no admite límite por otro poder. Y si ese límite se da, la contradicción que resulta tiene que ser resuelta por la lucha. Este problema, ya veremos que se planteará posteriormente en Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu,* en lo que él llama lucha de las autoconciencias. Pero también anteriormente el mismo problema se lo había planteado ya Guillermo de Ockham, al entender a

Dios como voluntad omnipotente, omnímodamente capaz de premiar y hacer disfrutar a otros, y sobre todo de castigarlos e infringirles dolor./293

Otra vez más, vemos aquí el resultado de la deslogificación del ser que efectúa el nominalismo. Para el mundo clásico, de los presocráticos a Tomás de Aquino, Dios es fundamentalmente *Nous, Noesis,* Sabiduría. En el principio —dice al comienzo el evangelio de san Juan recogiendo ese común sentir clásico— era el *Logos,* el Verbo, la significación en la que la subjetividad divina se hace transparente a sí misma y que puede, aunque sea relativamente, ser transmitida a otros, capaces ellos mismos en esa misma medida de acoger esa significación en su reflexión subjetiva y así entender lo que Dios expresa. El mundo no es otra cosa que la expresión y materialización de esas significaciones, de modo que cada cosa responde a un sentido que tiene que ser realizado en ella. Esto nos da la medida de su verdad o falsedad, del bien y el mal en las cosas, en el mundo y en nosotros mismos. Desde la significación que cada cosa representa podemos elevarnos, partiendo de la experiencia sensible, hasta el origen divino de toda significatividad, en el que se muestra la verdad inteligible de todas las cosas. Naturalmente, se trata de un límite infinito que no puede ser realizado en el marco finito de la reflexividad humana. Que todo sea significativo e inteligible, no quiere decir que todo sea entendido aquí y ahora.

Pero en un mundo en el que la realidad no trasciende su inmediatez fáctica, la significación carece de consistencia ontológica. Si acaso es la capacidad de los términos concretos, físicos, de un lenguaje concreto para referirse a cosas concretas. En consecuencia Dios no es el término de ninguna lógica. Es más, toda la intención de Ockham, su furia contra los universales, responde al intento de poner por encima de todo un poder que esté más allá de la lógica, que no tenga más consistencia que su efectividad. A eso lo llama Dios; y su esencia es la arbitrariedad: una omnipotencia que no tiene límite y que no es sino reflejo de la misma irracionalidad fáctica de ese mundo que es efecto suyo.

Por contra, el Dios greco-cristiano, es ciertamente infinito, y en este sentido no está limitado por razón alguna que le fuese externa. Pero eso no significa que no sea él el límite de sí mis-

mo. Y es que la razón no es como supone Ockham una regla externa a la que la acción de un sujeto tuviese que ajustarse. Más bien, llamamos razonable a los actos que se siguen de un sujeto según una regla propia suya, de modo que podemos reconocer esos actos como expresión. Entender no es siquiera reconstruir un foco subjetivo a partir de exteriorizaciones fácticas /294 *según la regla reflexiva del receptor.* La comprensión se sigue si ese receptor es capaz de reconstruir, ciertamente en virtud de su capacidad reflexiva, pero precisamente la reflexión del otro, en virtud de la cual esas exteriorizaciones son emisiones. Por eso comprender a una persona implica de alguna forma hacerse esa persona, comprender a un perro hacerse perro, y comprender a Dios, hacerse Dios. Y eso lo puede hacer sólo el espíritu que es *quodammodo omnia.* De otra forma, decimos, no entendemos nada, no sabemos *quién* está detrás de los fenómenos, que carecen entonces de significatividad.

El poder sin sentido es la característica de un mundo sin *logos.* El sujeto, que es tal por «estar sujeto» a una ley que nada expresa, se ve entonces incapaz de reconstruir detrás de ese poder una libertad movida por razones que él pudiese reconocer como propias. Lo que tiene enfrente es el puro arbitrio sin razón; y se ve por tanto sometido a un poder imprevisible, que tiene el carácter radical de lo extraño, ante cuya inmensidad la propia substancialidad queda anulada. La contingencia, la conciencia de la propia precariedad e indisponibilidad de la existencia subjetiva, se recorta entonces frente al contrapunto de una universal amenaza. En medio de un mundo sin sentido, regido por un poder radicalmente extraño, la conciencia que nos cabe de nosotros mismos tiene la forma del miedo. No del miedo ante esto o lo otro, sino el miedo radical, lo que Heidegger llama *Angst* y Sartre «angustia».

Desde entonces, la palabra «poder» tiene en nuestra cultura moderna connotaciones negativas. El poder es algo que tiene que ser contenido, si es posible anulado, al menos en determinados ámbitos de privacidad. Tiene que quedar a salvo de ese poder, por ejemplo nuestra capacidad de expresarnos, de comunicarnos y asociarnos con otros hombres. Tiene que ser inviolable frente a él, nuestro domicilio, nuestro cuerpo, etc. En fin, sea en singular o en plural, los poderes son «fácticos», «ocultos», y en último término «ciegos» e irresponsables. Es un

camino que podemos reconocer en la terminología periodística, pero que en filosofía marca una deriva que va desde Ockham a Schopenhauer, en el que la absoluta arbitrariedad se muestra como el infinito poder, ciego e irresponsable, de una voluntad que discurre haciendo el mal. Schopenhauer denuncia ese poder, al que ya no podemos adorar ni reverenciar, sino sólo temer, como lo que verdaderamente sería si existiese semejante fuerza desubjetivadora, como el mal absoluto. Así ocurre con el hombre moderno —si es que existe esa /295 abstracción post-nominalista—, que por no poder reconocerse a sí mismo como sujeto en la fuerza última que rige las cosas, ya no puede creer en Dios, aunque sí en el Demonio. El telón de fondo de lo que antes era creación, es el infierno.

La «exterioridad» de Dios y la emergencia de la técnica

Tiene lugar aquí lo que podríamos llamar la descivilización de los poderes celestes. Es cierto que los mitos antiguos consisten en una cierta transferencia de los atributos personales al ámbito arqueológico (de *arkhé)* de los dioses. O si se quiere, consisten de múltiples formas en el reconocimiento de sí misma que hace la conciencia humana en los poderes que rigen el cosmos; que lo rigen, y lo ordenan, en un sentido, si no del todo racional, sí al menos «acostumbrado» y previsible. De modo que el hombre se siente bien situado en ese espacio que rigen sus dioses y que él —junto con otros que hacen, piensan y, sobre todo, hablan lo mismo— considera propio. Ya en el espacio de convivencia e intercambio con el medio natural que es la tribu, pero sobre todo allí donde esa convivencia se asegura a sí misma en el recinto de unos muros protectores. Los dioses antiguos son de modo muy especial los dioses de la *civitas,* son dioses civilizados; cuando no, como en el caso de los *lares* romanos, estrictamente «familiares». Naturalmente confluye aquí la concepción judaica de un Dios «popular». Es el Dios «de» Israel, para los judíos el «nuestro», el Dios de nuestros padres, del que procedemos, que nos protege y que ordena nuestra vida de modo que podemos comprenderla. Tanto en uno como en otro caso es un Dios ante el que romanos o judíos se sienten sujetos. Cuando —según cuenta san Pablo— los ciudadanos de Éfeso sienten que se pone en cuestión su identidad religiosa y se encierran en el estadio para gritar durante

horas: ¡grande es la Artemisa de los efesios!, ese grito significa lo mismo que: ¡que grandes somos, nosotros los efesios! Y al final esto se consuma en el cristianismo, como realización de la religión, no sólo en el ámbito civil y popular, incluso familiar en el sentido paulino de la filiación divina, sino propiamente en el ámbito de la intimidad, hasta que para san Agustín conocer a Dios y conocerse a sí mismo, se hacen una misma cosa./296

Ahora, por el contrario, Dios se sitúa en el espacio exterior. Deja de ser «de los nuestros». Y, o bien es el relojero infinito que rige un transcurrir que nos es ajeno, o bien es el poder tenebroso que nos castiga, sin que podamos prever el curso de su arbitrio.

En un universo de este estilo, el poder se hace para el hombre cuestión de ser o no ser. Y aquí viene en su auxilio la nueva ciencia. Porque el mundo nominalista, si por un lado, en lo que se refiere a su sentido total, no es en absoluto lógico y responde, o bien al azar, o al arbitrario poder de Dios (lo que podría ser lo mismo, en la misma línea del *sive Deus, sive natura* spinoziano); por otro, es un mundo sometido a la regularidad legal. Por ser un mundo en el que reina la exterioridad del principio respecto de los acontecimientos, éstos no son expresión de ninguna subjetividad y no expresan sentido alguno. Pero, por lo mismo, se siguen necesariamente a partir de condiciones dadas. Lo que significa que acotando sectores del devenir, y si se pueden determinar por observación determinados parámetros (con toda exactitud además, porque esos parámetros son mensurables), se puede determinar asimismo la deriva de las magnitudes que se siguen de ellos según proporciones cuantificables. Ese mundo que resulta de ese modo incomprensible se hace por lo mismo sumamente previsible. Y además, se trata de un mundo que tiene por característica esencial la disponibilidad. Un mundo en el que todo tiene su principio fuera dé sí es un mundo de pasividades, receptivo inercialmente al impulso que viene de fuera. De este modo el mundo se convierte en material, disponible según una determinada y necesaria legalidad a todo lo que desde fuera le transmita una energía. O es él mismo, en virtud de su inercia, energía que puede ser transmitida y que está disponible para cualquier fin al que pueda ser dirigida. La naturaleza es en cada caso pasividad, un ser movido; pero en general es motor, energía, en definitiva... poder.

Poder ciego, poder bruto, como la fuerza del viento; u oculto, como la energía milenariamente almacenada del petróleo. Poder disponible para quien *sepa* cuáles son esas leyes.

Es esa combinación de poder en general e impotencia en concreto, lo que hace que la naturaleza pueda ser mediatizada, y que pueda disponer de ella quien conozca sus leyes. Y al revés, es la irracionalidad general de la naturaleza la que permite integrar procesos por así decir /297 parciales en proyectos que son racionales en concreto, al servicio de la mente capaz de desentrañar sus regularidades. De este modo es posible invertir en contra del sinsentido natural el mismo poder de la naturaleza, para generar ámbitos parciales de subjetividad —esto es, de sentido y racionalidad— allí donde la naturaleza se vuelve contra sí misma y se utiliza su mismo poder para dominarla. Se trata a la letra de la negación de la negación, de la que hablará Hegel, y que tiene, como es sabido, la forma del trabajo, cuyo resultado es la emergencia, mediante la técnica, de espacios de reflexión en los que aún es posible, al menos provisionalmente, sobrevivir como sujeto.

Ya hemos visto que la nueva ciencia renuncia a la comprensión de esencias, a dilucidar que sean las cosas en sí mismas. Pero precisamente por eso las puede incluir como medio de un proyecto extraño para ellas, es decir, las puede dominar. La exterioridad de los principios, el que las cosas sean inertes frente a la fuerza externa que según las leyes de la naturaleza incide sobre ellas, hace que sea posible manipular esas cosas, ejercer contra ellas el mismo poder total de la naturaleza (energía animal, eólica, hidráulica, eléctrica o nuclear). Y quien eso hace, evidentemente ejerce dominio y, en la misma medida, garantiza para sí un ámbito de independencia, que es contrapunto de ese dominio. Esclavizando aquello que nos esclavizaba, nos hacemos libres.

De la ciencia nominalista surge, en consecuencia, el contrapoder tecnológico, racional, dirigido contra el poder bruto, irracional y ciego al que había sido reducida la naturaleza.

4. El nihilismo europeo

Con este título quiere Heidegger, siguiendo a Nietzsche, caracterizar la esencia de la modernidad como una extensión de

la voluntad de poder, que parte del sujeto y reduce toda realidad, lo abierto del ser, a aquello que ese sujeto puede calcular y controlar. Este proceso culmina con lo que Heidegger llama el *Gestell,* palabra intraducibie en este contexto y que designa el establecimiento de la técnica como regla última para la interpretación del ente en su totalidad: *es* aquello que puede ser «enmarcado» —ese marco sería el *Gestell*— o montado en un «armazón», como medio en un proyecto, que es en último término un proyecto universal de dominio en el que un ente concreto que se erige en sujeto absoluto pretende hacer de la naturale- /298 za —que como *physis* era para los griegos lo indisponible— lo esencialmente disponible.

No vamos a tratar detenidamente estas cuestiones que abordaremos en otro lugar y desde otras perspectivas. Me interesa sólo referirme aquí a Heidegger —por cierto en un tratamiento de la cuestión que es sorprendentemente similar al que hacen Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* y Horkheimer en *The eclipse of reason*— para tomar nota del tratamiento que hace de una patología general, que considero adecuada en la descripción general de sus efectos, pero no en lo que se refiere a la localización de las causas y en último término al sentido general del diagnóstico.

La técnica como ser del ente

El Heidegger tardío hace aquí una valoración negativa de algo que en *Ser y tiempo* había sido puesto, justo al revés, como clave de arco de una hermenéutica de la existencia que precisamente debía servir como acceso a la comprensión del ser en absoluto. Se entiende en *Ser y tiempo* que todo ente adquiere un sentido desde un horizonte último de comprensión —que Heidegger denomina «mundo»— que constituye un marco universal de referencia *(Verweisungsganzheit)* en el que el ente se muestra como lo que «está a mano» *(Zuhandenes).* Ese marco se abre desde un «por qué» que es la fuente última de todo sentido, que ya no es un «para qué» concreto. Eso es la existencia misma en su afán *(Sorge)* de «poder ser sí misma». El mundo, pues, y con él el sentido del ente en su totalidad, se abre desde la posibilidad de la existencia de ser sí misma. No se trata, pues, de que el mundo sea la proyección de un sujeto, un simple «contenido de conciencia», pero sí es para la existencia

la posibilidad de *poder* llegar a ser tal sujeto. Es, por así decir, el marco en el que la existencia intenta recuperar una subjetividad perdida en su mismo origen, en el que ella es, en efecto, ex-sistencia, un original salir, de sí hacia lo otro que es el ente dado en su facticidad, en la inmediatez de su presencia. La existencia no es entonces otra cosa que el infinito proceso de transformación por el que el ente pasa de ser «lo que hay» *(Vorhandenes)* a ser lo que «está a mano» *(Zuhandenes),* esto es, lo disponible como posibilidad de la existencia de ser sí misma. /299 Parece evidente, y así se constata en *Ser y tiempo* que este es un proceso tecnológico al final del cual el ente es esencialmente instrumento *(Zeug).*

Como decíamos, esto que Heidegger describe en *Ser y tiempo* al menos con neutralidad fenomenológica, cuando no desde una valoración positiva, pasa a ser considerado en su posterior reflexión filosófica como la fuente de todos los males, en eso que él describe como la «esencia de la metafísica», que a su vez representa la consagración del «nihilismo europeo». Porque, en efecto, el proceso descrito no puede sino ser reductivo. Aquí, a partir de las reflexiones que posteriormente se publicarán en su famosa *Carta sobre el humanismo,* se produce un radical cambio de acentuación. La ex-sistencia deja de ser la romántica —y como veremos fichteana— pasión por recuperar más allá de toda escisión la mismidad perdida, y se convierte en un original situarse en lo abierto del ser, en el ámbito en el que lo que *es* también se abre en la presencia *(Unverborgenheit)* En ese ámbito tiene lugar ahora el ser mismo como verdad, como un presentarse indisponible, que el hombre tiene que guardar, por así decir sin corromper. Y ese ámbito es el que distorsiona precisamente una modernidad que como sujeto interpreta el ente exclusivamente como objeto, esto es, como lo que está presente, no en su original darse, sino en el modo en el que al pensarlo yo como sujeto mantengo en la evidencia la identidad conmigo mismo. El ente se reduce a lo que de él puede ser entendido, metódicamente asimilado y, en último término, controlado. Porque no se trata de una mera intelección teorética o contemplativa, sino de aquella que garantiza la identidad del sujeto como lo siempre disponible para sí mismo. De ahí que la intelección sea también para el sujeto reproducción siempre posible de sus propios contenidos, que sólo son reco-

nocidos como tales en la medida en que se convierten en lo previsible y así reproductible. Conocimiento es re-presentación, y ésta sólo queda garantizada por la posibilidad de re-producción. El sujeto sólo es tal y dispone de sí mismo, en la medida en que pueda reproducir a voluntad sus objetos. Y por eso el conocimiento objetivo tiene necesariamente que poder expresarse en la praxis como dominio técnico, mediante el cual, como hemos visto, la totalidad de lo que es se convierte en medio siempre disponible para la absoluta autorreproducción de ese sujeto. Conocer es así dominar, que es autopreducirse o reproducirse en la regular y siem- /300 pre disponible producción del ente en su totalidad; que de este modo, en esta universal extensión de la voluntad de poder, se convierte en producto racional.

El carácter nihilista del proceso es evidente, por cuanto esa apropiación productiva supone la aniquilación en lo que *es* de aquello original en cada cosa que era el ser mismo, que ya sólo se manifiesta en el uso que *otro* hace de ella. Sin que esa aniquilación quede tampoco redimida en la emergencia de, por así decir, un nuevo señor; ya que el sujeto que emerge aquí, tampoco es aquel cuyo *ser* como ex-sistencia consistía en abrirse al Ser, porque ese sujeto se ha convertido en mero contrapunto de ese dominio universal. Todo su ser es «tener», y así está definido por el mismo objeto en cuya infinita re-producción se agota, por así decir en la fábrica, toda su existencia. El mismo sujeto no es otra cosa que su objetivación racional y productiva.

La Escuela de Frankfurt: la «lógica» del poder

Se dirá que esta rápida, y seguro que imprecisa, descripción del pensamiento del último Heidegger «suena» a los análisis también tardíos de los autores de la Escuela de Frankfurt. Está bien que así sea, porque las claves que estos últimos manejan son las mismas, y desde ambas posiciones se ha planteado idéntica crítica radical a lo que podríamos denominar subjetivismo moderno, interpretado en ambos casos desde la voluntad de poder o desde lo que Adorno llama «lógica de dominio». Y la conclusión es equivalente en lo que respecta a atribuir a la modernidad subjetivista una conclusión igualmente nihilista. En la medida en que la realidad es reducida a su formalidad abs-

tracta; por ejemplo, en la medida en que la diversidad empírica y material del sujeto se reduce a la identidad del predicado en la típica estructura «S es P»; en esa misma medida, el sujeto ve anulada su particularidad en la generalidad abstracta del predicado. De este modo, real es *sólo* lo racional, y racional *sólo* lo que el sujeto puede entender, y el sujeto entiende *sólo* lo que como medio puede integrarse en el proceso de su infinita autorreproducción. Es real, por tanto, *sólo* lo que puede convertirse en momento de la autoposición subjetiva. El poder del sujeto emergente, reduciendo toda realidad a lo que él puede entender, que es lo que sirve al pro- /301 yecto de su infinita expansión, supone pues una aniquilación de esa realidad en dos pasos sucesivos: en primer lugar reduciendo a su identidad formal (y uniformidad abstracta) la diversidad material concreta, y en segundo lugar reconociendo como tal formalidad sólo aquello en lo que el sujeto puede, por así decir, reconocerse a sí mismo, en el sentido de garantizar para sí esa identidad con sus contenidos que llamamos evidencia.

La ciencia tiene aquí, tanto para Heidegger como para los frankfurtianos, un especial significado en este proceso reductor; por cuanto establece una signíficatividad de la que queda excluido todo lo que no se da según exacta medida, y todo lo que no puede ser reproducido según pautas regulares que garantizan la principial repetitividad y así disponibilidad de todos los fenómenos a partir de condiciones dadas, de modo que todo lo que es y está medido por la legalidad científica (y sólo eso *puede* ser) es previsible y permite al sujeto «disponer» su acción en medio del mundo de modo que alcance sus objetivos, que en último término tienen sentido en el proyecto universal de expansión de su poder. Mediante la ciencia, conocer se hace «dominar». La ciencia es la condición de posibilidad de la tecnocracia, de la universal expansión de la razón utilitarista. Y así también de la expansión de la voluntad de poder, que tiene como contrapunto el nihilismo y, en definitiva, la aniquilación de la naturaleza en todo lo que en ella pudiese ser «por sí» y no «por otro».

Qué duda cabe que esta visión de Heidegger y los frankfurtianos, toca una muy delicada cuerda de nuestra sensibilidad, que llega al paroxismo en 1945 con la explosión de las dos bombas atómicas y el descubrimiento de la eficiencia genocida

de Auschwitz, y posteriormente con la percepción de una productividad tecnológica que tiene como contrapunto una cultura del desecho, a la que se sacrifica la convivencia, el aspecto humano de las ciudades, etc. Consideraciones todas ellas que han llegado a ser lugar común en la percepción que tenemos de nosotros mismos. Pensamos que el afán por hacer disponible la totalidad de lo existente (disponible para nosotros como sujetos abstractos, en un afán de poseer al que también nosotros mismos como seres concretos y materiales nos hemos sacrificado), está a punto, o va camino, de agotar, en aras de esa riqueza abstracta, toda la riqueza concreta y natural del planeta, incluida la que la vida da de sí sin afán alguno. El /302 sujeto moderno, después de desertizar la naturaleza, está próximo a morir de agotamiento.

5. Subjetivismo y modernidad

Quiero llegar a la conclusión de este capítulo en el que se trata de dilucidar el sentido de eso —ciertamente tan ambiguo, como conviene a todo fondo de saco conceptual— que llamamos «modernidad». Y hago observar que no hemos hablado hasta ahora de Descartes. Precisamente porque entiendo que Descartes, siendo un autor importantísimo, no es tan representativo del espíritu de la modernidad como se quiere hacer ver. Y precisamente porque la modernidad responde a un impulso que, en contra de los manuales tradicionales (y tradicionalistas), y de las interpretaciones someramente expuestas de Heidegger y de los frankfurtianos, nada tiene que ver con una radicalización del subjetivismo e inmanentismo, sino que, al contrario, resulta de esa concepción del mundo «desubjetivado» que tiene su origen en el nominalismo. El problema no es que el sujeto se haya apropiado o intente apropiarse de todo, que todo sea sujeto, sino justo que nada lo es: que la subjetividad ha sido expulsada de una naturaleza sin intimidad, radicalmente definida por la exterioridad y la cantidad, esto es, por la extensión.

El mundo moderno es una totalidad de vacío subjetivo; una totalidad de nada, someramente poblada de cosas, que son lo que son en virtud de la acción que sobre ella ejercen, no otras cosas, sino todas las *demás.* El mundo es un «por demás». Y

esto, a mi modo de ver, no ha sido hasta ahora correctamente interpretado. Obsérvese que cuando Kant quiere hacer en teoría del conocimiento y en ontología lo que él llama una «revolución copernicana» para poner al sujeto en el centro de gravedad de un sistema de sentido, lo que en realidad está haciendo es justo lo contrario: una «restauración anti-copernicana», esto es, devolver al sujeto una función constituyente, a un sujeto que como observador interplanetario Copérnico había expulsado del centro del universo a la inmensidad sin sentido de los espacios siderales, como habitante irrelevante de un oscuro planeta de una estrella perdida en la inmensidad. /303

El *cogito* desterrado

De igual modo se malinterpreta, en mi opinión, el «subjetivismo» cartesiano. Porque el *cogito* es un resto vacío expulsado también del mundo de la extensión. Muchas veces se ha dicho que Descartes es un sucesor de Montaigne, que representa la respuesta escéptica de un sujeto al que en medio de un mundo de «cosas» no le cabe otra reflexión que volver sobre sí en una suspensión de todo juicio. En un mundo nominalista no hay verdades, sólo hechos. Y el sujeto, en su afán de constituir reflexivamente sentidos «lógicos», es un «alienígena», un extraño en ese mundo. El *cogito* cartesiano representa algo así como el acta de aceptación de ese destierro: reflexión es posible sólo en la soledad.

Hay que ambientar la escena: Invierno. Un oficial de guardia, solo ante una estufa en una perdida aldea del alto Danubio. Soldado en lo que será la guerra más irracional, fanática y cruel de todos los tiempos, en la que hace mucho que ya nada tiene sentido que no sea el poder de los cañones y su expansión frente a otros poderes con menos cañones. Eso sí, todo ello de forma muy científica a la hora de manejar baterías y construir fortificaciones, como bien sabe él, que en ese mundo de las ciencias se mueve con protagonismo creativo. ¿Qué salida queda?, ¿seguir buscando un sentido en ese mundo? No, ¡mejor dar a los cañones y a los mapas lo que en los mapas se juega por medio de los cañones, es decir, el poder, y llegar a la conclusión de que uno, como sujeto reflexivo capaz de pensar, no es de ese mundo! De semejante escepticismo frente al mundo se sale, echando mano de las viejas enseñanzas agustinianas de

La Fleche, no hacia fuera —*noli foras ire*— sino en la dirección contraria. Frente al mundo cerrado de la extensión, hay otro mundo, el mío, en el que existo como pensamiento seguro de sí mismo. Eso sí, sólo si acepto la condición de mi destierro y renuncio a que ese pensar piense otra cosa que sus propios pensamientos.

El *cogito* cartesiano no es, pues, como se ha querido interpretar, algo así como una soberbia y optimista exaltación del sujeto (de cuya *hybris* fuesen lógica consecuencia las ulteriores catástrofes ecológicas de la humanidad moderna), sino que ese *cogito* es, justo al contrario, el último refugio de una subjetividad desesperada y sin salidas para su propio escepticismo. No es, pues, como pretenden Heidegger y los frank- /304 furtianos, que se haya desertizado de sentido el mundo por la manipulación, en beneficio de su propia exaltación, a que lo somete una subjetividad imperialista y totalitaria. El sujeto moderno, si ciertamente lo podemos reconocer en el *cogito* cartesiano, es un sujeto débil, perdido y solitario, un sujeto ermitaño, que sólo en la soledad, fuera del mundo, se encuentra a sí mismo en la evidencia de un mundo ideal vacío de cosas y de sucesos.

Es cierto que la historia no termina aquí. Instalado en el mundo ideal, el sujeto pensante nada cierto sabe acerca de los sucesos en el ámbito de la extensión, pero conoce con certeza, clara y distintamente, las normas formales que lo regulan. No conoce las cosas extensas, pero sí la extensión en cuanto tal, es decir, la extensión no extensa, como idea. De este modo tiene acceso a eso que antes hemos ya descrito como ciencia de la naturaleza, como conocimiento acerca de las constantes y proporciones que rigen el acontecer natural. De esta forma, el sujeto, que no sabe muy bien «qué» es lo que pasa y «por qué», puede muy bien precisar «cómo» sucede y sobre todo «cuándo» y «dónde».

Se ha hablado de que a partir de este conocimiento el hombre puede «dominar» la naturaleza. A mi modo de ver, se ha exagerado sobremanera queriendo ver un afán dictatorial, allí donde el hombre moderno, ciertamente por medio de la ciencia, lo único que busca en la naturaleza es un espacio en el que poder ser sí mismo, es decir, un espacio en el que el sujeto recupere para sí, como ámbito subjetivo, un trozo de ese mundo del que había sido desterrado como sujeto. ¿Se puede decir

que por mandar cohetes a la luna y sondas siderales hasta los anillos de Saturno, somos ya los dueños del sistema solar? Ante la limitada pretensión de aprovechar nuestro conocimiento de las leyes gravitatorias y de las regularidades en el movimiento de los planetas para, a partir de los cálculos que hacen unas máquinas electrónicas, y aprovechando la energía que libera un poco de oxígeno líquido, enviar al espacio una máquina de fotos que la mitad de las veces, a pesar de todos los esfuerzos y los miles de millones gastados, no funciona; ante tan limitado resultado, por mágico que eso le pareciese al hombre del cromagnon o incluso a nuestros abuelos, hablar del afán totalitario de la técnica, dé la *hybris* del hombre moderno, de la extensión planetaria e interplanetaria de la voluntad de poder, en el fondo como si ciencia y tecnología fuesen fuerzas demoníacas, no deja de ser ridículo. /305

La tecnología como defensa

Y es que la reacción frente al ciego poder de la naturaleza que representa la tecnología moderna es esencialmente defensiva. El sujeto capaz de conocer las regularidades que rigen el mundo de la extensión, en realidad lo único que puede hacer es prever y ajustar su conducta subjetiva para no estar allí cuando caiga el cielo sobre su cabeza. Puede también utilizar a su favor esa regularidad, aprendiendo, por ejemplo, a sembrar en el otoño y a cosechar al final de la primavera. Y puede por fin, conociendo las reglas que rigen las fuerzas naturales, poner en juego unas contra otras aprovechando el hueco de impotencia que así se genera (el que genera, por ejemplo, contra la tempestad el dique de un puerto, o el flujo de aire por el perfil de un ala contra la fuerza de la gravedad) para crear un nicho de subjetividad en el que las cosas son como alguien las quiere, y no como dispone en su ciego curso la necesidad natural. Desde que al controlar el fuego el hombre creó el primer hogar, todo su afán ha sido, no dominar el mundo, sino reconquistar espacios limitados, ambientes, en los que, por haberlos hecho expresión de su voluntad, el hombre pudiese reconocerse a sí mismo como sujeto. Desde las cuevas de Altamira a las estaciones orbitales, pasando por los palacios renacentistas y los rascacielos de Manhattan. La ciencia y su aplicación técnica han sido los medios para esa tarea, en importante medida lograda,

como testifican nuestras casas y ciudades, pero que fracasa en lo fundamental, como se puede ver en esos monumentos a la tecnología, tan prodigiosa como impotente, que son nuestros hospitales, de los que todos al final salimos rumbo al cementerio (Por cierto, que un poco de cloro en los depósitos municipales de agua y un eficiente y sencillo alcantarillado contribuyen a nuestra larga vida mucho más que los últimos avances biotecnológicos de la medicina de vanguardia.)

Leibniz

Siguiendo este somero repaso por los autores de la modernidad, algo hay que decir de Leibniz, por más que sea, en el sentido que aquí se ha expuesto, el menos «moderno» de estos pensadores. Si hay alguien /306 para el que la realidad es sujeto, ése es Leibniz. El menos nominalista, también, de los autores modernos, por cuanto todo lo que hay tiene para él una «*raison d'être»,* no externa, sino precisamente en la puntual e íntima intensidad de su ser que él llama «mónada». La mónada es lo contrario de la extensión, es intensidad ontológica, concepto que incluye en su origen puntual como razón ideal la totalidad de la que todo suceder será despliegue. El mundo consta de una infinidad de sujetos, cada uno de los cuales es de algún modo infinito, por cuanto no limita sino consigo mismo. Pero aquí está el problema: el subjetivismo de Leibniz es a pesar de todo «moderno» porque en cada caso se trata de un «resto» sin tangencia con la totalidad real. Mas para superar esta exterioridad absoluta del mundo respecto de sí mismo que resulta del solipsismo monadológico, Leibniz tiene que recurrir al artificio teórico de volver a introducir esa exterioridad en la mónada como relación incluida originalmente en su concepto, y por tanto como un «punto de vista»que conecta a cada mónada con la totalidad del universo. Pero aquí entra su elegante sistema, que quiere ser un sistema subjetivista de la libertad, en contradicción consigo mismo. Porque para dar cuenta ahora de la coordinación que incluye el despliegue —apetito y representación— de todas y cada una de las mónadas en la ley que rige el desarrollo de todas las demás, es necesario recurrir en último término a una ley que es externa a todas y que en todas impera en la forma de una «armonía preestablecida». Al final Leibniz, pese a sus mejores intenciones, es aquí hijo de su

tiempo, y recurre para buscar metáforas a la fascinación barroca por el mecanismo de relojería. Toda mónada despliega su ser según una ley necesaria, que si por un lado le es propia, por otro es respecto de ella, algo «preestablecido», anterior pues, y por tanto «exterior», a ella misma.

Spinoza

Por todo ello, al final, de los tres grandes autores racionalistas, el que termina por presentar el sistema más coherente es, en mi opinión, el que menos concesiones hace a los resabios subjetivistas de pretéritas filosofías. Ése es Spinoza. Nos interesa aquí llamar la atención sobre Spinoza, además, por otra razón; y es que con él se rompe la unidad /307 conceptual de los términos «sujeto» y «substancia» de una forma muy dañina para la tesis que aquí quiero sostener, que establece una continuidad esencial entre la naturaleza y la inmanencia reflexiva, continuidad que se pone de manifiesto precisamente en la sinonimia latina entre *substantia* y *subjectum,* correctas traducciones ambas del *hypokeimenon* aristotélico.

La tendencia ahora va a ser, por el contrario, hacia la diferenciación radical entre el sujeto que somos cada uno, y las cosas exteriores, que están ante él como algo independiente, «substante» en el sentido clásico, pero precisamente como exteriores a toda subjetividad. La substancia así entendida se denominará, en consecuencia, en consciente contraposición al *sub-jectum,* como *ob-jectum.* Es así como la substancia terminó por ser —en Fichte o en Hegel, y en general en su posteridad— esencialmente «no-yo».

El caso es que Spinoza no podía haber comenzado mejor: define la substancia como aquello que es por sí y no por otro, lo que tiene en sí su propio principio. Por ello, su característica esencial es la libertad; porque la substancia no está regida sino por su propia razón y ley. Porque no tiene exterior, la extensión no está fuera de ella, sino que es su propio atributo, al igual que el pensamiento, que no es otra cosa que la inmanencia de la substancia en todas sus modificaciones. ¿No queda así definido el marco de un sistema que puede quizás ser monista y panteista, pero al que no se le puede discutir su vocación subjetivista?

El problema es que el monismo, tal y como Spinoza lo concibe, es incompatible con cualquier noción de subjetivismo que podamos reconocer como tal en una reflexión sobre nuestra propia existencia; porque esa existencia, ya sea como idea por el lado del pensamiento, ya sea como cuerpo por el lado de la extensión, y en general todas las cosas que en el mundo decimos que son, podrán ser sujeto de proposiciones y discursos, pero en absoluto son substancia, *porque ninguna es lo que es por sí, sino en función de lo que otras cosas son.* No son substancia, sino precisamente algo que se sigue de ella en el tiempo a partir de la ley que determina *ab aeterno* todas las cosas. Son «modos», modificaciones, de la substancia, como cuerpos físicos según el atributo de la extensión, o como ideas mentales según el atributo del pensamiento. Podríamos hacer una interpretación subjetivista de Spinoza si viésemos en él una teoría «de la substancia», Pero no es eso. Recordemos que su ontología /308 general se hace en el marco de una *Ética,* en la que se presenta, más bien, una teoría «de todas las cosas», para decir que *ninguna* de ellas es substancia, sino simple modificación de la totalidad.

Por eso, la tesis central de Spinoza, la que en definitiva es relevante para su *Ética,* es que la substancia y principio de todo, aquello en lo que todo tiene su origen, es fundamentalmente... lo otro, la alteridad absoluta. Por eso, la substancia no es en absoluto sujeto, sino, para cada cosa, lo absolutamente otro, las cosas mismas en tanto que son otras. Y la substancia es entonces la totalidad como lo distinto de cada cosa. A esa substancia la podemos llamar ahora *sive Deus,* cuando consideramos esa totalidad como absoluta identidad universal, *sive natura,* cuando la consideramos en la pluralidad de sus modificaciones. En cualquier caso, esa substancia es para cada cosa, no su mismidad sino la absoluta alteridad en la que tiene su fundamento. La substancia es la esencial negación de subjetividad para cada cosa. O lo que es lo mismo: todo el sistema spinoziano viene a decir que el fundamento, principio y razón de todo, está siempre en todo lo *demás.* La substancia spinoziana no es otra cosa que la absoluta alteridad del fundamento; y su sistema es entonces la correcta expresión, metafisicamente destilada, de lo que hemos venido describiendo como el nominalismo moderno.

De ahí su conclusión moral, que no puede ser otra que el estoicismo. Frente al férreo curso de la substancia total en la que toda circunstancia está incluida como momento necesario, el pensamiento particular es reflexión, pero en el sentido ahora de mero reflejo de lo que pasa. Yo, como una más de las modificaciones de la substancia según el atributo del pensamiento, soy un simple espejo, que reflejo tanto más de la realidad cuanto más ampliamente abarque el curso de las cosas y las vea en su encadenamiento necesario como despliegue de su eterna necesidad. Acceder a esa comprensión *sub specie aeternitatis,* implica la renuncia a las pasiones, a la pretensión, que siempre albergamos como modos particulares *de* una substancia que nos trasciende, de substituir como modos a la substancia misma y que las cosas sean «de otra forma», no expresión de su eterna necesidad «objetiva», sino de la particularidad de nuestro capricho «subjetivo». Renunciar a esa subjetividad voluntarista, es el camino de la verdadera sabiduría, hasta entender que lo que ocurre, tal y como ocurre, es el límite último de toda realidad, esto es, «voluntad de Dios»; de un Dios, por lo demás, que cuando ve así su /309 voluntad tan acabadamente cumplida sin resto ni reserva, tampoco es nada más que eso que sucede, si acaso el resello absoluto de que lo que pasa no puede ser de otra manera: la fuerza y el poder de las cosas. /311

Capítulo VI

KANT Y LA RESTAURACIÓN DEL SUJETO

1. La filosofía kantiana: ¿crítica u ontología?

Permítaseme una consideración que afecta, una vez más, a mi biografía intelectual. Que viene aquí a cuento porque durante mucho tiempo he albergado una profunda antipatía hacia el pensamiento kantiano. Desde mis primeros estudios aristotélico-tomistas, doy después un salto al estudio de Heidegger, la Escuela de Frankfurt y Nietzsche. Sin considerarme un especialista, Hegel ha sido durante mucho tiempo un punto importante de referencia en mi formación; su lectura siempre me ha resultado sugerente; y sus enfoques, «a lo grande», me han parecido fecundos y vías transitables para mi propio desarrollo intelectual. Desde la perspectiva de estos estudios y aficiones, la filosofía kantiana me resultaba un páramo escolástico, marcada, según me parecía, por una obsesiva atención a los problemas gnoseológicos, como si la cuestión de lo que se puede o no conocer fuese más interesante que lo que de hecho se conoce. Me parecía injusto montar todo un sistema para justificar epistemológicamente un *corpus doctrinae* como es la mecánica racional de Newton, que funciona perfectamente sin necesidad de epistemología alguna. Para después, desde esta «crítica del conocimiento» hecha a medida, decretar la imposibilidad de una metafísica a la que evidentemente el traje le viene pequeño. Además, su teoría de la sensibilidad y del entendimiento, con su catálogo de formas subjetivas, me parecía estrambótica, sobre todo en el caso del espacio y el tiempo. Y por último, su teoría moral parecía proclive a un rigorismo fundado en /312 último término en el orgullo de la autonomía de la conciencia; muy poco de mi gusto moral, que tiende a preferir la mala conciencia con tal de que a uno lo dejen vivir, que es de lo que al final se trata. Desde esta perspectiva, el estudio y sobre todo la reflexión sobre la filosofía kantiana ha sido durante mucho tiempo el gran hueco pendiente de mí formación filosófica.

¿Gnoseología o filosofía de la libertad?

Dos cosas me han llevado a la revisión de estos prejuicios antikantianos. En primer lugar, el estudio de los pensadores románticos, que a través de Fichte recogen una influencia kantiana en la que se pone de manifiesto cómo el centro de atención para una correcta interpretación de su pensamiento, no está en una epistemología *ancilla scientiae,* sino en una teoría de la libertad con vocación de hacerse metafísica idealista. Y en segundo lugar, el comprobar a través de mi tarea docente que desde esta perspectiva se puede hacer accesible a los alumnos un Kant despojado de los ropajes de una escolástica epistemológica, y en el que se pone al descubierto el nervio existencial que, de Fichte a Kierkegaard y Nietzsche, da vitalidad y sentido a toda la filosofía contemporánea.

Es muy posible que la interpretación de Kant que resulte de esta perspectiva parezca extraña para los kantianos —como por lo demás resultarán extrañas a los aristotélicos y a los tomistas mis digresiones sobre Aristóteles o santo Tomás—. Pero creo que en el contexto de esta obra se me pueda disculpar que me interese menos por lo que Kant —o Aristóteles, o Tomás de Aquino— dejó plasmado en sus escritos que por el significado de su pensamiento como un momento más —ciertamente significativo en su peculiaridad— de ese continuo de reflexión que de los presócráticos al pensamiento contemporáneo hilvana la tradición filosófica con el hilo del concepto de sujeto, efectivamente como una teoría general de la libertad.

Es cierto que el punto de partida de la «crítica» kantiana tiene que ver con la epistemología. Pero si accedemos a su reflexión desde este planteamiento, esencialmente moderno en el sentido expuesto en el capítulo anterior, no lo es menos que los problemas que Kant se va a plantear a partir de aquí proyectan su pensamiento en una muy distin- /313 ta dirección, y salimos de Kant muy lejos del punto de partida gnoseológico en una teoría general del sujeto libre o si se quiere hacia una metafísica idealista.

Experiencia como «síntesis»

Hecho este preámbulo, vamos a describir someramente alguno de los puntos a mi parecer centrales en la *Crítica de la Razón Pura,* aunque, como he dicho, es posible que la acentua-

ción que aquí hagamos resulte algo extraña desde lo que pueden considerarse las exposiciones típicas de este pensamiento.

Lo que Kant quiere dejar bien claro a lo largo de toda la *Crítica* es que la actividad de la que resulta la experiencia (y el conocimiento, por tanto) es fundamentalmente una «síntesis», síntesis que tiene lugar a distintos niveles de elementalidad y en la que hemos de distinguir en todos los casos una materia plural y en sí misma indistinta, y una forma responsable de la unificación. La clave está en ver que ninguno de los dos elementos, ni la materia plural ni la forma unificadora, se bastan por sí mismos para constituir eso que en general llamamos experiencia y que se irá articulando en conocimiento por medio de un escalonado proceso de construcción formal a partir de un material recibido originalmente. La materia no formalizada de la experiencia no constituye conocimiento, ni siquiera propiamente experiencia. Es como si estando la primera noche en casa extraña, nos levantamos al baño, sin luz, sin saber dónde está nada, y nuestra información acerca del mundo consistiese en los golpes que nos vamos dando en las espinillas contra los distintos objetos del mobiliario (sólo que habría que suponer que no sabemos qué es una casa, ni que eso contra lo que golpeamos son muebles). Este momento material es esencialmente pasivo, en el sentido de que ese material es tan variado como indisponible, es algo dado, que se impone con una positividad ciega. Naturalmente ese material de la experiencia Kant lo reconoce en lo que la tradición ha llamado desde antiguo sensación. Se contrapone a este momento la parte formal de la síntesis, que es aquello que integra y unifica la pluralidad sensible en elementos diferenciados. Si en el golpe que nos damos en la espinilla reconocemos el pico de la mesa del salón, esa determinada sensación queda formaliza- /314 da, de modo que se constituye en nuestra experiencia un objeto conocido: ¡ya sabemos dónde está la mesa del salón! Este elemento es formal, porque da a la sensación, a la materia del conocimiento, un sentido o aspecto (dejemos esto en su máxima ambigüedad) que no tiene originalmente la sensación. De este modo, esa forma es, dice Kant, «a priori». Por definición, porque no es un elemento de la sensación y por tanto no depende de ella respecto de sus características formales propias. Sin atrevernos a decir aún que la forma de esa síntesis es activa, sí podemos cla-

ramente decir que no es pasiva, en tanto que no recibe nada. De momento esta no-pasividad es lo mismo para la forma que su carácter «a priori». Se trata de formas propias, no de esta o aquella experiencia, sino de toda experiencia posible. O como gusta de decir Kant, condiciones de posibilidad de la experiencia en absoluto, con independencia del contenido concreto de esa experiencia. Como es sabido, a este carácter de las formas de experiencia que lo son de toda experiencia posible, lo denomina Kant con el adjetivo «trascendental»,

Hemos de detenernos para salir ya al encuentro de un malentendido que radicalmente imposibilita la comprensión de la filosofía kantiana. A estas formas trascendentales, «a priori» en el sentido expuesto, se les suele atribuir rápidamente el carácter de «subjetivas». Es muy importante no apresurarse a hacer esto. En primer lugar, porque en estos preámbulos el término «subjetivo» no está en absoluto definido. De hecho, para los entendidos, la determinación del sentido trascendental del sujeto no aparece con precisión en la *Crítica de la Razón Pura* hasta bien entrada la «analítica trascendental» y cuando ya se ha descrito el funcionamiento de las formas de la experiencia al nivel de la percepción y del entendimiento; formas que Kant efectivamente califica de subjetivas antes de tiempo arriesgándose a que se entienda ese «subjetivismo» en un sentido vulgar muy ajeno al que él le va a dar más tarde. Por tanto interesa frenar aquí: las formas de la experiencia no son —de momento no— «mis» formas particulares de sentir o entender las cosas, sino que son formas de experiencia, de «toda» experiencia posible. Digamos que de otra forma no se entendería cómo dos personas que están jugando al tenis, por ejemplo, estén, como es el caso, en el mismo espacio y en el mismo tiempo, jugando con la misma pelota y con las mismas reglas. Por eso, es mejor aquí hablar de formas «trascendentales», propias de toda experiencia posible, que de formas «subjetivas»./315

Digamos también que, del mismo modo como el material sensible no constituye experiencia alguna sin la forma de esa experiencia, igualmente dicha forma no constituye sentido alguno sino en la síntesis que realiza sobre el material sensible. Podemos decir ya aquí, aplicado en su máxima generalidad, algo que dirá después Kant más restringidamente: que el mate-

rial sensible sin formalizar es ciego, pero que la forma de la experiencia sin material sensible está vacía.

2. Percepción y objetivación

El punto de partida, pues, es la síntesis materio-formal en qué consiste la misma experiencia. Es importante señalar esto, porque este carácter sintético de toda experiencia, es lo que justifica el método que va a seguir Kant a continuación, que consiste en una deducción analítica. Dada la experiencia como síntesis, y admitiendo que sólo en esa síntesis tienen sentido sus elementos, sí que podemos descomponerla en sus principios trascendentales constitutivos deduciendo cuáles son las condiciones de posibilidad de esa experiencia sintética.

La percepción sensible

La primera característica de esa experiencia es que es «externa». Tiene que serlo, puesto que recibe algo «desde fuera»; o si se quiere, toda experiencia, tal como nos es dada en ese momento de pasividad que constituye la sensación, es una salida al exterior. Pues bien, es tan sencillo como esto: esa forma o condición de posibilidad de toda experiencia, por ser forma es «a priori», y «pura» (lo que significa en terminología kantiana lo mismo, es decir, que es condición de posibilidad de los contenidos que sintetiza sin que en sí misma contenga nada); y por último es una intuición, sencillamente porque no es un concepto, no es algo pensado, sino sentido (mejor dicho, la forma de todo sentir). Esta intuición pura a priori, condición de posibilidad de toda experiencia en tanto que es externa, es, evidentemente, eso que de antiguo se llama «espacio». Esto es lo que quiere decir Kant; no es nada difícil, ni abstruso: toda experiencia es, necesariamente, una experiencia espacial, sien-
/316 do el espacio mismo, no algo *de* lo que tenemos experiencia, sino aquello *en* lo que tenemos toda experiencia posible. El espacio es la síntesis, aquello que unifica la sensación, y en virtud de lo cual nuestra experiencia es una, a la vez que las cosas se integran en figuras y disposiciones a partir de esa espacialidad.

Sigamos ahora con la experiencia. Porque, si por un lado esa experiencia tiene exterioridad y es por tanto espacial, es evi-

dente que toda experiencia tiene otro momento reflexivo, en virtud del cual efectivamente se constituye como experiencia interna. Esto es algo más complicado, menos intuitivo. Y es algo sobre lo que fácilmente pasan de puntillas los manuales de historia de la filosofía. Digamos, en primer lugar, que la interioridad no es una forma del espacio. El espacio es aquello por lo que todo está fuera de todo y nada dentro de sí. Es por lo que vimos que en la extensión no había sujetos. El espacio es la negación absoluta de reflexión. Si acaso aparece en él como «punto». Pero en el punto se niega el espacio, y al revés, el espacio se genera sólo en el punto que sale de sí mismo. La interioridad es por tanto una forma extraña a la extensión y que aparece sólo en la medida en que la experiencia aporta un elemento que «no es de este mundo», por así decir. ¿Tendríamos que llamar a ese otro elemento en virtud del cual toda experiencia es «interna» además de externa, «espíritu» o «subjetividad»? Lo podríamos hacer si nos apresuramos demasiado, y esas premuras no son del gusto de Kant. No podemos hablar de alma, porque nos referimos sencillamente a algo que acompaña a toda nuestra experiencia espacial; si fuese espíritu o subjetividad, se trataría de un espíritu distendido, extenso él mismo, que se espacializa en la misma experiencia que hace. Pero eso sí, esa espacialización no es total: la experiencia no es el espacio, sino que se mantiene unida, en un momento de reflexívidad que no se rinde cuando va «de aquí para allá». Pues bien, ¿qué es esa *unidad sucesiva* de los distintos espacios, sino el tiempo?

Yo creo que en este punto no se entiende a Kant si no nos damos cuenta de que está manejando conceptos muy antiguos que nada tienen que ver «en lo fundamental» con la idea de temporalidad que utilizan las ciencias naturales. Más bien hay que ir a san Agustín cuando define el tiempo como la «distensión del alma». Y entonces sí se entiende: el tiempo es la integración del espíritu, de aquello que hace de una /317 experiencia algo «interno», en la exterioridad espacial. Y entonces el tiempo, junto con el espacio, es también una intuición pura a priori que constituye la otra dimensión de toda experiencia posible.

Seguimos, pues, pese a todo, sin tener que recurrir formalmente a la noción de sujeto: no es que espacio y tiempo sean magnitudes subjetivas, y mucho menos que lo sean en el senti-

do particular de «mi» o «tu» experiencia. Entre otras cosas porque lo que particulariza espacio y tiempo no es que sean «mío» o «tuyo», sino lo que sucede «aquí y ahora», es decir, el material empírico concreto que en cada caso se sintetiza. Si lo que se integra espacio-temporalmente es lo mismo, podemos hablar del «mismo» espacio y tiempo, en el sentido en que también se puede decir —en lo que a la percepción se refiere— que se hace la «misma» experiencia, por ejemplo cuando dos espectadores más o menos contiguos ven el mismo partido de fútbol.

¿No contradice esto lo que anteriormente se ha dicho del tiempo como formalidad propia de una experiencia que es interna, y que por tanto no tiene su lugar en lo abierto de una experiencia que pudiera ser común? Semejante objeción se puede presentar sólo desde la incomprensión de lo dicho hasta ahora; porque toda experiencia, y aunque sea interna, precisamente «tiene lugar». El tiempo no es la forma de una interioridad independiente, sino de la misma experiencia que en tanto que externa sintetiza espacialmente sus contenidos. Por eso hay una relación intrínseca entre tiempo y espacio: todo lo que ocupa un lugar «sucede», y lo que ocurre «tiene» lugar. La distensión del alma de la que antes hablábamos recurriendo a san Agustín, aunque tenga su sello propio en ese tiempo en el que nuestra vida es sucesión, implica a la vez que el espíritu existe «fuera» de sí mismo. Y la experiencia que hace de sí es por lo mismo experiencia de *otras* cosas, en la que dicha experiencia es percepción necesariamente espacial. En resumen, sería impensable una experiencia temporal que no lo fuese a la vez espacial. Y al revés: espacio y tiempo son entonces, por así decir, las dos caras de una misma moneda; en su indisociable unidad son *los dos* signo de la finitud de la experiencia, signo de que esa experiencia es siempre de otra cosa, de un otro que precisamente aporta el material que en la experiencia se formaliza y que hace de esa experiencia algo que no limita consigo mismo, que tiene un límite externo, que es por tanto una experiencia siempre limitada y parcial, o conocimiento relativo. /318

Fenómeno y «cosa en sí»

Desde aquí podemos acceder a la comprensión de la famosa distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Cuestión en la que tampoco son los malentendidos fáciles de evitar.

Uno de estos malentendidos, que arruina después toda posibilidad de entender el posterior desarrollo del idealismo, es suponer que espacio y tiempo como formas a priori cierran la experiencia en una esfera clausurada cuyo «dentro» constaría de fenómenos, de aquello que aparece «en la conciencia», mientras que el «fuera» estaría constituido por una inaccesible cosa en sí. Malinterpretación muy profunda, que no sólo, y ya es bastante para repudiarla, haría del kantismo una filosofía estrambótica, sino que le quitaría lo que más interesa a Kant, que es el punto de apoyo para señalar con la mayor fuerza posible el carácter finito de nuestra experiencia. Ésta dejaría de serlo si, encerrada en una esfera de transparencias fenoménicas, no tuviese otro límite que sí misma. El fenómeno no es un «ser en la conciencia» al que se pudiese contraponer un inaccesible «ser en la realidad», «ser físico», o como quiera que quisiésemos llamar a esa cosa en sí. Si así fuese, la salida más coherente sería la del obispo Berkeley, al que sencillamente le sobra el carácter físico que limita la idealidad del conocimiento y decreta que todo «ser» es «ser percibido». Con lo que toda percepción, sin límite externo, es sencillamente perfecta. Lo mismo se puede decir que todo conocimiento es entonces perfecto, el error una ilusión, y la misma patencia redonda de la idea es ya inmaterialidad pura, y presencia de Dios. Si eso, o algo que se le parezca es «idealismo», ni Kant ni ninguno de sus epígonos es idealista.

Y es que la «cosa en sí» no es otra cosa que lo conocido mismo en tanto límite de la experiencia. En primer lugar, es aquello que necesariamente hemos de suponer como origen de las afecciones que la experiencia recibe pasivamente. Que hay cosas más allá del conocimiento es algo que necesariamente tengo que suponer allí donde considero ese conocimiento como una tarea inacabada; consideración a la que, a su vez, me veo obligado porque continuamente acceden a mi experiencia más y más datos que me obligan a recomponer la síntesis en que la experiencia consiste, y a declarar provisionales las logradas hasta ahora. Decir que hay cosas en sí es lo mismo que

reconocer que todavía queda mucho por saber. ¡Claro, porque no hacemos experiencia de fenóme- /319 nos! Cuando nos presentan a alguien no decimos que hemos conocido a un fenómeno, sino a Fulano de Tal.

Lo que disocia ahora la apariencia de una realidad en sí, que una y otra vez hemos de declarar ignota, es el carácter limitado de la experiencia, por la que más allá de las apariencias que aquí y ahora integramos de esa persona, más allá de la experiencia que de ella hacemos en espacio y tiempo, en cuanto persona es un «*X ignotum*», un fondo de realidad siempre sorprendente, que una y otra vez nos obliga a revisar esa experiencia y a reconocer que se trata de una tarea inacabada. La cosa en sí es el límite de toda experiencia en el doble sentido de que es aquello en lo que la experiencia termina, y en lo que a la vez queda abierta como algo que impide su clausura. Reconocer que hay una cosa en sí más allá de la experiencia, implica reconocer que esa experiencia no se cierra en una conciencia redonda, sino que justo al contrario esa experiencia es siempre el fracaso de sí misma. De muchas maneras se puede decir que ser un «hombre de experiencia» supone tener que aceptar las muchas veces que nos hemos equivocado, y entonces que nuestro saber lo era «de apariencias». En eso consiste el carácter insuperablemente «fenoménico» o apariencial de dicha experiencia.

Kant no termina de decirlo con toda claridad, y no quiero ser exégeta sino libre intérprete si digo a continuación que exactamente por esa razón la distinción entre fenómeno y cosa en sí no puede ser absoluta. Porque en ese caso este carácter de finitud quedaría en entredicho. De una u otra forma —anticipando conceptos que son aquí extemporáneos— la cosa en sí tiene una función regulativa, en cuanto es la medida nunca colmada de la verdadera experiencia. Decir que toda experiencia lo es de la cosa en sí, sólo que, en la medida en que es finita, esa cosa en sí se sitúa más allá de dicha experiencia, puede parecer contradictorio, pero —como se irá poniendo de manifiesto en el carácter dialéctico que asumirá el idealismo posterior— en esa contradicción está la misma esencia de esa «finita reflexión» —una *contradictio in terminis*— en qué consiste el espíritu humano.

Experiencia y juicio

Pero sigamos con la actividad sintética en que consiste la experiencia. Más allá ahora de la integración espacio-temporal de los fenó- /320 menos, la experiencia sigue unificando esos fenómenos, subsumiendo —dice Kant— intuiciones o imágenes sensibles bajo conceptos o categorías, que son los modos elementales de atribución que resultan de la estructura misma del juicio. Una vez más esas categorías no dependen de la experiencia: son condiciones de posibilidad de todo entendimiento, y en este carácter trascendental son «a priori». Pero esto no significa que estos conceptos categoriales fuesen algo así como cajones predispuestos para el almacenaje conceptual de las intuiciones sensibles. La categoría es una forma de juzgar, y el juicio una síntesis concreta que estaría vacía —como ocurre en los juicios analíticos, que simplemente explicitan el contenido de un determinado concepto— si no integrase material sensible. Por ello podemos decir que el concepto está indisolublemente ligado al juicio; es más, no es otra cosa que la forma que el juicio tiene de sintetizar, tal como expresa el predicado, la realidad sensible que se presenta en el sujeto. Dicho de otra forma: el juicio no integra conceptos dados a priori, con intuiciones concretas, como quien combina un cocktail. Ocurre más bien que el juicio genera los conceptos que precisa para su síntesis, según las categorías o formas de todo juicio posible. No es que sepamos lo que es un perro y digamos entonces: «¡ah, esto es un perro!», sino que el concepto de perro es algo que se genera a partir de las experiencias que hacemos de determinados animales a través de los juicios en los que expresamos lo que son mediante las formas posibles de juzgar, en este caso según la categoría de substancia o forma esencial de ser.

Por otra parte, el juicio no es una síntesis junto a otras: es la forma misma de sintetizar que tiene una mente finita al integrar lo particular en formas generales. Kant no hace sino expresar a su manera la antigua idea que ya vimos al hablar de la idea clásica de *logos:* pensar o entender es integrar lo diverso como uno. El término de este proceso es el concepto, pero tal y como viene ligado en el discurso concreto, esto es, en el *logos,* que Kant llama sencillamente juicio. Entender es juzgar, y «tener buen juicio» no significa otra cosa que ser capaz de generar

los conceptos necesarios para expresar lo que las cosas son, que es lo mismo que sintetizar en categorías abstractas nuestra experiencia concreta./321

Categorías

Ello según las leyes que a esa síntesis imponen las formas posibles de juzgar o categorías. De modo que esos juicios, teniendo un contenido empírico concreto, pueden ser válidos, no en función de ese contenido empírico, sino en absoluto, en virtud de su forma categorial a priori. Si yo digo, por ejemplo, que una bicicleta es azul y un autobús rojo, eso depende de los datos concretos que se me presentan en la experiencia. Pero si digo que el autobús pesa más que la bicicleta, esa afirmación no depende de la experiencia concreta, ni necesita que vayamos a una báscula para verificarla, sino que es válida a priori en virtud de los conceptos de tamaño, peso y densidad según las cuales se sintetiza esa determinada experiencia. Lo mismo cuando afirmamos que entre dos fenómenos, el relámpago y el trueno por ejemplo, hay una conexión causal. Hume había dicho que de la simple sucesión de dos impresiones no podíamos concluir la necesidad de ese nexo, porque de dos acontecimientos concretos, por muchas veces que se repita su sucesión, no podemos concluir una proposición general válida en absoluto. Esta objeción de Hume, dice Kant, es correcta si atendemos meramente al contenido concreto de la experiencia; pero no si atendemos al modo en que esa experiencia sintetiza a priori determinados fenómenos sucesivos según las categorías de causa y efecto. La validez de la proposición general: «el relámpago es causa del trueno», no depende de la experiencia concreta, sino de la forma de toda experiencia posible que, bajo determinadas condiciones dé sucesión en el tiempo (que constituyen lo que Kant llama un «esquema trascendental»), sintetiza esa experiencia según las categorías de causa y efecto; de lo que se sigue, según las reglas propias de esas categorías, la validez «a priori» de los juicios en los que entran en juego.

No vamos a entrar aquí en una descripción pormenorizada de esta «analítica trascendental». Nos basta con atender a las conclusiones que Kant saca de ella en lo que a una epistemología se refiere que tiene que basarse en dos principios. Todo juicio tiene sentido cognoscitivo en la medida en que sintetiza

material empírico, es decir, en la medida en que se refiere a una experiencia empírica concreta. Estos son los juicios en los que se constituyen objetos. Un objeto es el referente de un juicio categorialmente formalizado. Es evidente que no todos los juicios tie- /322 nen, en este sentido, un alcance cognoscitivo. Por ejemplo los que se refieren a dragones, quimeras o ángeles del cielo, ninguno de los cuales son objetos en el sentido de percepciones concretas integradas categorialmente por juicios de experiencia; pero tampoco aquellos juicios en los que sencillamente se explícita analíticamente el sentido de un concepto. En segundo lugar: no todos los juicios (incluso la mayoría de los posibles) tienen un sentido cognoscitivo que trascienda el marco concreto de la experiencia que sintetizan. La mayoría de los juicios son simples descripciones de acontecimientos, y no tienen más validez que la experiencia concreta que hacemos de su verdad. Hay otros, sin embargo, que, sintetizando material sensible, no dependen para su validez de la experiencia concreta sino de las leyes lógicas que rigen la función de las intuiciones puras de la sensibilidad (que enmarcan en el espacio-tiempo toda experiencia posible) y las categorías del entendimiento (que objetivan conceptualmente dicha experiencia), las cuales (intuiciones y categorías) imponen á priori una determinada legalidad sobre los hechos de experiencia, de modo que se hacen posibles sobre ellos juicios cuya validez es absoluta en virtud de esa legalidad a priori y para toda experiencia en general. Son juicios de experiencia, válidos con independencia de dicha experiencia.

Estos juicios son, como es natural, especialmente interesantes, porque establecen un conocimiento del mundo válido para todo sujeto cognoscente, válido en general; que parte de la experiencia, pero que integra esa experiencia en un discurso independiente en cuanto a su validez de la circunstancia empírica en la que se genera.

La ciencia natural

En virtud de la intuición pura del espacio, que establece las reglas de la extensión, ese conocimiento es geométrico. En virtud de la intuición pura del tiempo, que establece las reglas de la sucesión, ese conocimiento es numerable; y está sujeto por tanto a las leyes de magnitudes cuantificables que establecen

medidas mediante una relación de espacio y números. Y por último, en virtud de las leyes lógicas de las categorías —de substancia u objeto, de relación, de cualidad, de causa-efecto, etc.— ese conocimiento, ya matematizable, se articula en un cor- /323 pus articulado lógicamente en el que los objetos de nuestra experiencia se ven sometidos en sus relaciones causales a proporciones y regularidades, tal y como describe ese discurso que es la ciencia, y que podemos reconocer —es algo más que un ejemplo— en la mecánica racional de Newton. El mundo es como es, tal y como lo percibimos; y el conjunto de regularidades generales (válidas a priori en virtud de la estructura espacio-temporal de la percepción y de la lógica propia de nuestro modo de sintetizarlo en un discurso descriptivo) que tienen vigencia en él, constituye ese cuerpo cognoscitivo que son las ciencias físico-naturales.

Vemos, pues, cómo todo el proceso sintético de la experiencia termina —de momento— en lo que podríamos denominar una «imagen objetiva del mundo», en la que dicha experiencia se articula efectivamente en objetos regidos por una legalidad impuesta a priori por las formas puras a priori de la sensibilidad y por las categorías del entendimiento. Ese «mundo objetivo» consta de elementos cuantificables, inmersos en procesos que se siguen según medida proporción y regidos por leyes causales. Es decir, se trata del mismo mundo físico-material que en el capítulo anterior describíamos bajo el rótulo de «nominalista». Sólo que Kant no pretende —es más, prohíbe expresamente— sentar una tesis ontológica sobre la forma última de ese mundo, y atribuye su contextura fisicalista, extensa y mecanicista, a las formas de la experiencia posible para un sujeto finito.

Naturaleza y libertad

Merece especialmente atender a cómo se plantea aquí el problema de la libertad, y la cuestión más general de cómo sea posible una experiencia de la subjetividad. Y la conclusión de Kant a este respecto es tan descorazonadora como en el caso del más radical nominalismo. En la medida en que están sometidos a la síntesis de la experiencia, las cosas (que hemos postulado como «cosas en sí» en tanto que origen último de las afecciones sensibles) son constituidas (pasivamente) como «objetos». No sintetizan su propio ser, sino que «son sintetizadas».

Las cosas pasan a ser «cosas». Y de hecho están sometidas a la ley de la causalidad, en virtud de la cual, y a priori, ésas cosas son efecto necesario de la acción /324 de otras. No hay, pues, en el mundo mismidad subjetiva; del mismo modo como no hay experiencia posible de la libertad, por cuanto todo acontecimiento que aparezca en la experiencia es necesariamente sintetizado bajo la categoría de efectualidad y aparece como resultado, regido necesariamente según ley, de la acción de otro acontecimiento. Y así sucesivamente. En la «imagen objetiva del mundo», convenientemente descrita por las ciencias naturales, no cabe entonces ni subjetividad ni libertad.

Por todo ello, si la filosofía kantiana terminase aquí —y en muchas exposiciones al uso parece que así termina— no se trataría en ella de otra cosa que de la refundación del viejo nominalismo, sostenido ahora, no en una ontología fisicalista, sino en una gnoseología igualmente férrea en lo que se refiere al carácter necesario de los procesos, pero mucho más flexible a la hora de dar cuenta del carácter general y abstracto de las leyes naturales.

Pero es que la filosofía de Kant no hace con esto más que comenzar su vuelo. Un vuelo que no concluye con sus obras, sino que conduce hacia los desarrollos del idealismo alemán y con él hacia la más completa y radical —quizás en exceso— restauración del subjetivismo tradicional.

El subjetivismo kantiano

Hasta ahora hemos intentado exponer los puntos clave de la teoría kantiana de la experiencia sin recurrir a la habitualmente apresurada idea de sujeto. Las formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento se nos presentan, no como formas «subjetivas» (tendría escaso sentido utilizar en el contexto kantiano este calificativo en su significación habitual), sino como formas generales de *toda* experiencia en absoluto. Y es que —insisto— el sentido que pueda tener en Kant la idea de subjetividad no se puede esclarecer antes, sino sólo después de ver cómo actúan en general estas formas de síntesis cognoscitiva que como tal deben ser entendidas. De modo que precisamente, siendo el conocimiento síntesis, esa actividad sintética no se puede entender como concluida, por así decir localmente, con la constitución de las representaciones de la sensi-

bilidad o los objetos del entendimiento. /325 Porque ambos son resultado de una actividad sintética total, más básica. Dicho de otra forma: no es que conozcamos por sintetizar espacio-temporalmente el material sensible, por ejemplo, sino que sintetizamos espacio-temporalmente porque esa es nuestra forma finita de conocer. Por debajo, a un nivel más fundamental, de la síntesis de la sensibilidad y del entendimiento, está pues la síntesis de la experiencia en absoluto. Y al igual como en estos dos casos, hay que buscar también ahora una forma o principio en absoluto de toda síntesis cognoscitiva.

La «apercepción trascendental»

Este último paso de la deducción trascendental debe terminar, por tanto, en aquello en lo que se funda, no este o aquel nivel de síntesis, sino la síntesis misma en que consiste la experiencia, en el último principio que unifica e integra esa experiencia, no como la experiencia que se hace aquí, o ahora, o de este objeto concreto, sino como experiencia en absoluto, integrada más allá de espacio y tiempo y de toda representación concreta, repito, como experiencia en absoluto. Y Kant concluye que esa última forma unificadora y responsable como principio activo de toda síntesis «soy yo». Lo que hace de la experiencia algo uno, unificante y unificado, es que es «*mi* experiencia». Todo conocimiento remite, pues, como a su último fundamento activo a un «Yo pienso» —no esto o aquello, sino en absoluto o en general, *über-haupt*— «que tiene —dice Kant— que poder acompañar a todas las representaciones». Representaciones, que, a la vez que lo son de algo, son también «mías»; de modo que toda conciencia se muestra así como «conciencia de sí» o «autoconciencia».

Es en este momento, y no antes, cuando tiene sentido decir que todas las formas a priori de la experiencia posible son formas subjetivas, porque el sujeto es la última forma en virtud de cuya actividad a priori todo un cúmulo de luces, gradientes térmicos, vibraciones acústicas, modificaciones del oído interno, reacciones químicas en la lengua, en las terminaciones nerviosas, en la corteza cerebral, etc., se convierten en percepción del mundo y de nosotros mismos en eso que llamamos experiencia y conocimiento, que es siempre *mi* experiencia y *mi* conocimiento. /326

Qué significa aprender

No me gustaría que lo que aquí se trata se interpretase en el estrecho marco técnico de la epistemología, cuando lo que está en juego es el modo en el que el hombre se sitúa en medio del mundo y de la historia, dando salida a cuestiones que al final se dilucidan en él más amplio marco de la antropología, y de la filosofía social y política. Por eso quiero ampliar el horizonte de la discusión acudiendo a la pedagogía, que como *«Geisteswissenschaft»* constituye, por así decir, la bisagra entre la teoría del conocimiento y la filosofía social. Y no nos debe extrañar que la pedagogía tal y como hoy la conocemos nos remita inmediatamente a Pestalozzi, un contemporáneo de Kant; por cierto uno de los pensadores que, junto con Kant, más influye sobre Fichte y a través de él sobre los pensadores románticos (muy especialmente sobre Wilhelm von Humboldt, que es teórica y sobre todo administrativamente el padre del sistema educativo alemán). Aunque contemporáneos, entre ellos hay el suficiente *décalage* como para que Kant pudiese influir sobre Pestalozzi. Pero no hace falta recurrir aquí a una investigación de fuentes, porque es evidente la influencia sobre ambos de Rousseau y en general de las ideas ya maduras en la Ilustración tardía, que apuntan hacia una nueva concepción del hombre como protagonista de su propio destino, y de la «espontaneidad» como valor antropológico en alza.

La pedagogía del «antiguo régimen» (que en muchos aspectos se sobrevivió a sí misma hasta el tercer tercio del siglo XX) estaba basada en la idea de repetición o reproducción de contenidos y pautas de conducta. En consecuencia era evidentemente la memoria la facultad sobre la que se apoyaba todo un proceso en el que se trataba de asimilar pasivamente esas pautas y contenidos. El lema: «La letra con sangre entra», aunque ciertamente exagerado, tenía un sentido en este esquema, ya que se trataba en definitiva de violentar la mente del pupilo «imponiéndole» algo extraño a su naturaleza. Del mismo modo, el esquema era «mecánico»; por cuanto no se esperaba de las partes del proceso —maestros o discípulos— una acción propia de la que ellos fuesen principio, sino la simple recepción de un impulso dado. Por otra parte, este planteamiento pedagógico no era sino reflejo de una más básica actitud que también se reflejaba en el planteamiento político general, en /327 el

que el individuo se sentía súbdito, y en un general posicionamiento estoico ante el acontecer como fatalidad, frente al que la principal virtud era la resignación y la paciencia. La Ilustración va cambiando esta general actitud, en un proceso que desemboca en la Revolución francesa. Ante la historia, el hombre quiere ser protagonista; ante el poder, ciudadano que asume la decisión sobre su común destino; y frente al saber que antes transmitía una pedagogía pasiva, pretende ser la instancia que genera la verdad, la cual ya no puede ser creída o aceptada por venir de otros, sino que tiene que ser asumida en un acto de reflexión en el que en esa verdad el sujeto no se encuentra sino consigo mismo.

Esto es lo que Rousseau transmite a la posteridad pedagógica y lo que recoge sistemáticamente Pestalozzi. Algo por lo demás tan antiguo como Sócrates: que el aprendizaje no es asimilación de lo extraño, sino el desarrollo de una intimidad que se despliega «espontánea y naturalmente» en el saber. Ese despliegue de *propias* facultades, es algo que los maestros pueden alentar, orientar e incluso conducir, pero en ningún caso sustituir; porque de intentarlo arruinarían el mismo proceso de reflexión en que consiste el saber.

Pues bien, toda la epistemología kantiana debe ser abordada, en mi opinión, desde este contexto. Su núcleo central lo encontramos en la idea de «apercepción trascendental», como origen focal de la actividad sintética en que consiste la experiencia, por la que dicha experiencia, no sólo articula espacio-temporalmente los fenómenos sensibles; no sólo subsume en el juicio intuiciones bajo conceptos a fin de objetivar inteligiblemente las representaciones sensibles, sino que hace todo eso precisamente para poder reconocerse a sí misma en la unidad de una reflexión en la que toda experiencia posible ha de poder ser *mi* experiencia. Las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento son los modos en los que una experiencia finita, que por serlo está originalmente remitida a lo distinto, integra reflexivamente esa alteridad; son los modos a priori en los que esa experiencia puede ser la de un sujeto que se reconoce a sí mismo en sus representaciones.

De este modo, saber no es —como es el caso de los datos sensibles— lo que ese sujeto (sólo ahora podemos utilizar adecuadamente esa denominación) recibe de fuera, sino aquello

en lo que se refleja su mismidad. Sólo aquello que «sabemos por nosotros mismos» es verda- /328 dero saber. Así, por ejemplo, no sabemos matemáticas cuando memorizamos las distintas fórmulas y teorías, sino cuando por nosotros mismos somos capaces de «reconstruir a priori» esas fórmulas y teorías en la solución de los problemas que se *nos* plantean. La matemática —por seguir con ese ejemplo, paradigmático en Kant— no es, por tanto, una teoría ya dispuesta a la que hubiese que recurrir como algo acabado cuando una determinada ciencia necesitara organizarse cuantitativamente. Más bien la podríamos comparar con un traje hecho a medida, mejor, con un utensilio que él mismo se va formando según la tarea teórica que se le encomienda a la hora de cuantificar los diferentes modelos que resultan del intento de objetivar cognoscitivamente el mundo. Por eso hay una matemática para ingenieros, y otra para arquitectos o pintores (la geometría descriptiva), otra para sociólogos y economistas (la estadística), otra para físicos nucleares, otra para astrónomos, etc.

Para entender a Kant quisiera referirme aquí a dos cuestiones que me parecen ilustrativas. Se trata en un caso del intento que se ha hecho de sociologizar a Kant en una especie de epistemología social, que tiene su arranque en teóricos norteamericanos (Mead y Peirce) y que ha encontrado amplio eco en las teorías de Habermas y Apel sobre una «comunidad ideal de comunicación». Otro problema interesante es el que se plantea en las relaciones entre fe y razón.

La comunidad ideal de comunicación

A mi modo de ver, no hay nada que oponer desde el punto de vista de la teoría kantiana a la idea de una «comunidad de saber» o incluso «de experiencia». Ya lo dijimos: es evidente que veintidós personas que juegan al fútbol están en el «mismo espacio»; que varios científicos que se ponen de acuerdo en un simposium «piensan lo mismo»; o que dos personas que hacen el amor en condiciones ideales de consentimiento comparten «una experiencia». El problema está cuando se pretende que esa «comunidad» subjetiva se establezca mediante la renuncia de la reflexividad individual a favor de una supuesta reflexión «ideal» propiamente constitutiva de la generalidad abstracta y que surge a partir de lo que, refiriéndose fundamentalmente a

la ciencia, Peirce llama un *self surrender.* Así, el verdadero científico, sería aquel dispuesto a renunciar a la /329 particularidad de su opinión a favor de un «consenso» que se hace infinito al mantenerse siempre abierto a su ulterior revisión. De este modo el científico trascendería el carácter empírico y finito de su experiencia, para convertirse en momento del desarrollo de una reflexión potencialmente infinita, capaz de sustentar la pretensión inherente a toda ciencia de ser «absoluta», esto es, de superar en sus proposiciones la escisión sujeto-objeto que limita la verdad de toda experiencia individual. Se trata, en definitiva, de una lectura laica del viejo principio: «*extra ecclesia nulla salus»,* que pretende ahora fundamentar el carácter epistemológica y éticamente normativo de la comunidad frente al individuo.

También cerca de esta pirueta socio-gnoseológica se sitúa la propuesta popperiana de distinguir, frente a la particularidad del mundo físico y de la conciencia psicológica individual, un así llamado «mundo», constituido por la experiencia teórica supra-individual y en el que se articularían la conciencia histórica, las normas morales y las teorías científicas.

Por más que estos modelos apelen una y otra vez a Kant, en mi opinión traicionan la esencia misma de la propuesta kantiana. En un doble sentido. En primer lugar, porque Kant nunca pretendió, por así decir, rescatar a la ciencia de la finitud de su punto de partida para convertirla en un sustituto moderno del Espíritu Santo. Para él, todo juicio objetivador del mundo viene ligado a las condiciones empíricas y fácticas de la experiencia y por tanto está insuperablemente marcado de finitud. La ciencia no es más que el modo que tenemos de orientarnos lógicamente (entendiendo este adverbio en su más original sentido griego) en medio de la finitud de nuestra experiencia. Pero, la exigencia de esta síntesis «lógica» de la experiencia procede precisamente de una instancia infinita en nosotros que nos obliga a reconstruir esa experiencia «teóricamente», esto es, de modo que yo pueda pensarla «en absoluto». La teoría *general* de la gravitación no es otra cosa que el modo en el que un tal Newton podía pensar, con independencia del carácter empírico de su experiencia, el hecho de que un día mientras echaba una siesta en su huerto le cayese encima una manzana. Y entonces sí, esa teoría es el modo en el que yo también, desde una expe-

riencia distinta, puedo pensar esos mismos hechos, de manera que frente a ellos yo (tanto Isaac Newton como Javier Hernández-Pacheco) pueda acompañar como sujeto pensante, como un «nosotros» esas representaciones. Y aquí no puede haber /330 ningún *self surrender,* ninguna rendición de sí, precisamente porque es el yo que está ligado en su experiencia a la finitud empírica, quien exige que esa experiencia se articule a priori, tanto a nivel sensible como intelectual, como objeto capaz de ser pensado por «mí». El yo que exige esa síntesis para poder encontrarse a sí mismo en sus representaciones es ciertamente un yo puro a priori, trascendental, y por lo tanto infinito, porque en sí mismo no está limitado por (o a) experiencia alguna. Pero el marco en el que esa síntesis se realiza como objetivación concreta, es ciertamente un marco histórico. Y la presencia de esa subjetividad absoluta en ese contexto histórico de su desubjetivación (recordemos que toda experiencia es «externa»), es lo que hace emerger la teoría. Una teoría que plantea exigencias generales de validez, pero que es histórica y de la que su misma historia forma parte indisoluble. Todos los que han pretendido criticar el kantismo como supuesta apología de una subjetividad ideal y de una ciencia «noemática» desligada de su génesis concreta, olvidan que el marco en el que esa subjetividad plantea sus exigencias ideales de validez (esto es, desea *científicamente* saber), o el tapete en el que juega sus cartas, es el de su experiencia particular y finita del mundo y de las cosas.

Fe y razón

Cómo, por otra parte, no puede haber aquí rendición alguna de mismidad, se ve mejor en la segunda cuestión que queríamos tratar en el contexto de las relaciones entre fe y razón. Se ha presentado a Kant como un paladín de la Ilustración, y ciertamente lo es, especialmente en lo que se refiere al lema —*sapere aude*-— que reclama reflexión frente al oscurantismo y la superstición de (en gran medida supuestas) épocas pasadas. Pero Kant no era un descreído volteriano ni, como su coetáneo y compatriota Lessing, exigía una dilución de las creencias en la vaguedad de lo «aceptado por todos» (que no es lo mismo, porque eso sí lo exige, que lo «aceptable para todos»). Y lo que no era para él personalmente incompatible, tampoco

lo es desde el punto de vista de su teoría. Es cierto que afirma que no tenemos ciencia de aquellas ideas —Dios, alma y mundo— bajo las que no se subsume intuición empírica alguna; y por tanto el saber que tenemos de ellas, muchas veces /331 objeto de fe, no puede estar en el mismo nivel (o desnivel) teórico en el que se sitúa la mecánica racional de Newton. Pero eso no va contra las antiguas filosofía y teología, sino contra la pretensión cartesiano-racionalista de hacer de ellas ciencia indubitable *«more geometrico demonstrata».*

Pero tampoco podemos, puesto que no hay ciencia de estas cosas, abandonar frente a ellas la exigencia de racionalidad y decir que son simple objeto de fe, esto es, de un saber que tiene su principio, no en nosotros mismos como sujetos, sino precisamente en la autoridad de *otra* subjetividad frente a la que la propia se rinde, ya se trate de la Iglesia, de la Biblia, o de algún tipo de conmoción desubjetivadora o caída del caballo (como san Pablo) a lo *born again.* Diría Kant que la asunción de esta guisa de una interpretación general del mundo y sus principios, o de unas normas morales de nuestra conducta, es contraria al carácter reflexivo de nuestra naturaleza, en virtud del cual sólo es saber lo que uno sabe *por sí* mismo y no por otro. Y esta exigencia vale frente a la comunidad científica, frente al mundo 3 de las bibliotecas, y frente al *sursum corda* o corazón alegre que provoca en la liturgia, o en la lectura de la Biblia, el saberse parte de la comunidad de los santos. Si lo que dice la Iglesia o la Biblia yo no lo puedo pensar por mí mismo, eso es tan poco saber para mí, como lo es por cierto la ciencia cardiocirculatoria, cuando sin saber nada, me dejo meter en un quirófano, confiado en que los que van a hacer conmigo cosas horribles sí que lo saben. Pero en los dos casos es exigible que un «yo pienso en absoluto» pueda acompañar las representaciones en juego, porque de otra forma no me comportaría según la naturaleza reflexiva que es propia del ser humano. La fe tampoco puede ser un *self surrender.* Y de ahí la necesaria exigencia de racionalización del mensaje revelado; tal y como ocurre, por ejemplo, en la gran tradición teológica del occidente cristiano (*intelligo ut credam*), que lo distingue de otras tradiciones religiosas en las que esta exigencia, o no existe, o es muy débil, o incluso está prohibida. Esto es, de lo que se trata no es de oponer a la fe el «librepensamiento», sino precisamente la

teología, como discurso en el que un «yo pienso en absoluto» acompaña a representaciones aceptadas por tradición y en virtud de la autoridad de quien revela. Es el «*fides quarens intellectum*» de san Anselmo./332

Ya veremos que esta compañía de la reflexión no termina en una síntesis total, en la que la fe quedase absorbida en un acto transparente de autoconciencia. Pero esta inagotabilidad de la síntesis y la imposibilidad de una total racionalización del acto de fe (inagotabilidad igualmente presente en las ciencias naturales, allí donde éstas, más allá del juicio concreto, quieren ser un conocimiento acabado del «mundo», de todas las cosas en general), no nos exime de esa exigencia de nuestra naturaleza reflexiva por la que todo sujeto desea naturalmente saber *por sí* todo aquello que considera verdadero.

El Yo nouménico

Todas estas reflexiones conducen a una misma conclusión: el punto de fuga que genera una perspectiva de totalidad en la epistemología y gnoseología kantiana, no es él mismo una instancia de la teoría del conocimiento. Estamos hablando de la idea de «sujeto». Y quizás se entienda mejor lo que quiero decir viendo la diferencia —mucho más radical de lo que a primera vista parece— entre la idea de subjetividad que maneja Kant y la que nos podemos encontrar en una visión netamente gnoseologista como la que se da en Husserl. En la fenomenología, el sujeto es una instancia que carece de sentido fuera de la corriente de vivencias en que consiste la conciencia intencional. Esa intencionalidad es, por así decir, primigenia, en el sentido de que, por supuesto el objeto, pero igualmente el sujeto, no son sino momentos polares de la relación que los liga: no hay más sujeto que aquel que aparece como polo subjetivo en la intencionalidad del acto cognoscitivo, que de alguna forma es constitutivo tanto frente al objeto como frente al sujeto. Yo soy el sujeto «de» los objetos constituidos por la intencionalidad de mi experiencia. Pero de este modo, es el sujeto y no la experiencia lo que queda por así decir limitado. Hay algo de Hume en la fenomenología husserliana: la instancia absoluta es la experiencia intencional misma, el acto cognoscitivo en cuanto tal; y el Yo no es otra cosa que la instancia requerida por la continuidad de la corriente de vivencias. No voy a decir que ese

Yo sea un «*perceptions bundel»,* pero tampoco es frente a la pluralidad noemáticamente estructurada de la experiencia intencional una «fuente originaria», una «actividad pura a priori». No es, como ocurre en Kant, liber- /333 tad absoluta; última condición de posibilidad de la experiencia, *como algo que está fuera de la experiencia.*

Por eso he hablado antes de la idea de sujeto como un punto de fuga: es lo que ordena y organiza el espacio experiencial desde fuera de ese espacio. Por eso, toda consideración sobre el «empirismo» o el «gnoseologismo» kantiano tiene que someterse a la reserva fundamental de que la experiencia, y a resultas de ello el conocimiento, no son en Kant algo absoluto, lo «dado» en cuanto tal; y por tanto no son límite de sí mismos, sino algo finito. Tanto por el lado del material sintetizado, como por el lado de la actividad sintética original que unifica esa experiencia, se trata de instancias «nouménicas», no dadas como fenómenos, sino presupuestas como condiciones de posibilidad de esa experiencia, y por tanto como lo que desde fuera de esa experiencia la limitan. La cosa en sí y el Yo trascendental como actividad libre son, pues, los límites infinitos, nouménicos, de la experiencia, precisamente como lo que no está dado en ella. La filosofía kantiana no puede por tanto en modo alguno ser interpretada de forma acabada como una «teoría del conocimiento», precisamente porque según Kant el conocimiento no se entiende sino desde presupuestos que no son transparentes en el conocimiento mismo.

3. La razón pura

Es cierto que Kant somete el conocimiento a una crítica que pretende establecer sus límites. Pero esto no delimita una zona fuera de la cual tuviésemos algo así como un vacío que no merece interés alguno, reservado si acaso a «experiencias» místicas o trans-racionales. Muy al contrario: lo verdaderamente interesante es lo que se sitúa fuera de esos límites, porque se trata precisamente de los fundamentos mismos del conocimiento y de lo que se puede conocer.

Las ideas trascendentales

Especialmente interesante es por ello el ámbito de lo que Kant llama ideas trascendentales. Muchas veces se quiere ver en estos pasajes de la /334 «dialéctica trascendental» simplemente una crítica de la metafísica, del siguiente tenor: las formas cognoscitivas aportan verdadero conocimiento sólo porque mediante ellas se sintetiza material sensible. Muy especialmente es esto así en el caso de los conceptos, que sólo tienen valor cognoscitivo en el juicio en la medida en que bajo ellos se subsumen intuiciones. Se trata en este caso de un uso «trascendental» de esos conceptos del entendimiento. Ahora bien, es cierto que más allá de estos juicios de este entendimiento, en la medida en que la actividad sintetizante de la subjetividad es, por así decir, infinita, son posibles ulteriores síntesis. Se trata de lo que Kant llama ideas trascendentales de la razón, que sirven para unificar en totalidades las condiciones de la experiencia externa —idea de mundo—, las condiciones de la experiencia interna —idea de alma—, y la síntesis de todas las síntesis, de experiencia interna y externa —idea de Dios—. Pero estas ideas no son concepto adecuado para una intuición, que tendría que ser infinita y que supera por tanto lo posible para el entendimiento humano. La idea de mundo, por ejemplo, totaliza la experiencia externa y sirve como marco o «regla», como punto de fuga (a falta de intuición bien puede valer este símil de la geometría descriptiva), al que remiten «todas» las experiencias posibles en tanto que son externas. Pero el «mundo» no es un objeto del que se pudiesen predicar juicios (menos con validez a priori), sencillamente porque la suma referencial de todas las intuiciones posibles, no es una intuición. Lo mismo podemos decir del alma o de Dios: son ideas, pero no podemos hacer de ellas un uso trascendente, en el sentido de hipostatizarlas como objetos independientes del uso trascendental (legítimo) de estas ideas. Y como esto es precisamente lo que hacía la metafísica tradicional, que se entendía a sí misma como teoría con valor descriptivo acerca de estos tres «objetos», esta pretensión queda invalidada desde el punto de vista que establece la crítica kantiana del conocimiento.

Una vez más, muchas exposiciones al uso de la filosofía kantiana, concluyen aquí, cuando lo verdaderamente interesante

no ha hecho más que empezar o está meramente apuntado. Las ideas trascendentales no son simples artificios gnoseológicos que sustituyan a los viejos y supuestos objetos cosmo-psico-teológicos. Las ideas trascendentales, que se corresponden formalmente con lo que todo el mundo (y no en general, sino todo posible sujeto de experiencia) entiende por Dios, alma y mundo, son exigencias a priori de la razón pura. Para que se vea /335 con un ejemplo: uno puede preguntarse (al menos debería hacerlo) cómo a un niño de cuatro años le puede parecer razonable que «la abuelita esté en el cielo», o que hay que rezar para que Dios sea amigo nuestro. ¡¿De dónde puede sacar un niño una idea tan rara como la de Dios?! La respuesta de Kant resulta de lo más plausible: evidentemente no es que el niño haya hecho una «experiencia» mística, ni que a partir de la experiencia que tiene de las cosas haga una «deducción» filosófica; pero mucho menos que padres y maestros le hayan «imbuido» de semejante idea en otro caso extravagante: sencillamente se trata de una exigencia formal de la misma razón en virtud de la cual no se puede siquiera pensar sin presuponer referencias totalizadoras que regulan la actividad sintética de la experiencia y que resultan de esa actividad sintética misma en la medida en que no se detiene en sus resultados parciales, en los objetos particulares del entendimiento, sino que se proyecta *ad infinitum,* hacia fuera, hacia dentro, y en absoluto.

Dicho de otra forma —y aquí empieza lo interesante, más allá de lo que Kant mismo llega a formular con claridad—, alma, mundo, y sobre todo Dios, forman parte de la estructura de la razón, porque todo sujeto capaz de una síntesis cognoscitiva, si por un lado es finito y está insuperablemente ligado a las condiciones fáctico-empíricas del uso de su capacidad de razonar, por otra parte es sujeto de una actividad infinita que trasciende necesariamente esa limitación empírica.

Los límites de la razón infinita

Olvidémonos ahora de Kant y recojamos el hilo conductor de todo lo que aquí vamos viendo. Sujeto es aquello que reflexiona, que en su actividad no se dispersa sino que se mantiene uno consigo mismo. Es evidente que un tal sujeto, y en la medida variable en que lo sea, al enfrentarse con lo distinto lo ordena e integra, es decir, lo «logifica», hace del «caos» un

«cosmos» integrado «lógicamente», es decir, hace de lo mucho uno. En eso consiste su propia reflexión. Pues bien, ¿qué consecuencias tendrá esto según el nivel en el que se plantee? Bien parece que en la medida en que esa diversidad es externa al sujeto su experiencia consiste en sensaciones, y la integración de esas sensaciones, en tanto que constituyen una exterioridad, supone la ordenación de lo /336 diverso en un espacio; y en un tiempo en tanto que eso diverso supone una modificación y sucesión en lo que por reflexionar constituye como sujeto una interioridad. Espacio y tiempo aparecen, así, como formas de toda posible reflexión en aquel sujeto que por ser finito se enfrenta con una pluralidad exterior, y por esa misma finitud constituye una interioridad distendida temporalmente a tenor de las variaciones de esa misma experiencia en el espacio. A continuación la actividad reflexiva (sintetizadora, diría Kant) se constituye a un nivel superior como actividad judicativa, en la que la intuición se integra bajo la conceptualidad del predicado según las formas de todo juicio posible que son las categorías. Es aquí donde encontramos *logos* propiamente dicho (y no la «logificación» incipiente mediante la forma espacio-temporal que queda dispersa en la pluralidad sensible del fenómeno). Por otra parte, el juicio es una reflexión o síntesis intermedia: es la forma según la cual la experiencia puede ser reflexivamente integrada en la identidad de un sujeto. El juicio es *nuestra* forma de entender las cosas o el modo de apropiarnos de los fenómenos, haciendo de ellos objetos o representaciones que pueden ser acompañados por ese «yo pienso en absoluto» que constituye la síntesis suprema de la experiencia y en la que al conocer las cosas como sujetos nos conocemos a nosotros mismos. El juicio es la forma —mejor: la formalización del mundo— mediante la cual el sujeto cierra el bucle reflexivo y puede reconocerse a sí mismo en los objetos de experiencia.

Pero aquí estamos en el punto decisivo: este cierre reflexivo no puede ser total para una subjetividad finita. Ello supondría superar la escisión entre fenómeno y noúmeno, entre la experiencia empíricamente condicionada y la identidad nouménica, incondicionada, del sujeto por un lado y de la cosa en sí por otro. Y esto es tabú para Kant. Con buen sentido, porque esta escisión es el signo de nuestra finitud como sujetos: más allá de ella tendríamos que suponer el pensamiento de un sujeto infi-

nito, para el que todo lo que piensa, siendo «todas las cosas», no es nada más que sí mismo. Sería, a la letra, la «*noesis noeseos»* de Aristóteles, el pensamiento mismo de Dios.

Ya lo hemos dicho: que somos finitos quiere decir que lo que sabemos de las cosas es distinto de las cosas y de nosotros mismos. Las cosas se manifiestan en un fenómeno, en la apariencia, que al mismo tiempo las encubre. A la vez que nuestra exper- /337 riencia de lo distinto, algo pues en lo que de alguna forma nuestra identidad subjetiva se dispersa y vive en el olvido de sí. Ésta es la misma escisión que el Oráculo de Delfos anunciaba a Sócrates como problemática, cuando en el frontispicio del templo declaraba el conocimiento propio, no como una obviedad dada, sino como un mandato siempre por cumplir. Y esto es lo que piensan Platón y san Agustín, cuando afirman que la facultad del conocimiento propio no es otra que la memoria. En terminología kantiana diríamos que el sujeto, que como pensamiento acompaña a todas las representaciones, no tiene representación de sí mismo: yo no soy para mí mismo un objeto, sino algo que siempre queda atrás, olvidado y disperso en la experiencia, y siempre pendiente en ella de rescate.

Pero esta finitud del sujeto no es algo con lo que podamos conformarnos. Porque se da aquí, para el sujeto en la medida en que es finito, una especie de déficit de sí mismo. De hecho, el sujeto es lo incondicionado; tiene de suyo carácter trascendental y reflexivo. De modo que su carácter empírico no constituye su esencia sino una especie de accidente, en el sentido técnico-filosófico y en el sentido vulgar de la palabra. Por eso Platón recurre a la idea de «caída», por la que en la particularidad del mundo empírico el alma está fuera, «por debajo», de su lugar natural, que es el de la contemplación de las ideas, de las «cosas mismas», o de los *noumena,* si es que queremos utilizar terminología kantiana.

Por ello, la finitud empírica no es algo con lo que la reflexividad original del sujeto trascendental se pueda, por así decir, conformar. No se trata de decir: somos finitos, ¡qué le vamos a hacer! Porque la actividad del sujeto es pura a priori, es decir, incondicionada, es decir, sin más límite que sí misma, es decir, infinita. Por eso el sujeto empieza a sintetizar y a unificar reflexivamente ya a nivel de la sensibilidad, continúa en el entendimiento, y no puede detenerse ahora en la simple constatación

de que el ideal de toda síntesis —la identidad de sujeto y objeto en una reflexión perfecta— está fuera de su alcance. De ahí que la actividad sintética, más allá del material concreto de la intuición empírica se dispara ahora en lo que Kant considera como actividad específica de la razón, diferencialmente contrapuesta a la del entendimiento. Las nuevas síntesis se refieren a las condiciones de unidad de la experiencia externa, como mundo; de la experiencia interna, como alma, y de toda experiencia en absoluto como Dios. Ya lo hemos visto: estas síntesis son /338 tendenciales —regulativas, dice Kant— porque no se pueden cerrar objetivamente sobre un material empírico concreto.

Así, estas síntesis regulativas representan, de alguna forma, el fracaso de sí mismas: no se cierran sino tendencialmente *ad infinitum.* Y es por esto que el resultado de esa síntesis que, sin conseguirla, intenta la razón, no es uno, sino tres. Como muy bien habían visto los racionalistas, el supuesto contenido de las tres ideas es el mismo: el mundo como límite infinito de todas sus modificaciones más allá del espacio concreto, sería, como bien podemos decir en sentido kantiano, un mundo ideal, al que nada faltaría; el alma no sería más que la trasparencia reflexiva y autoconsciente de semejante mundo; y Dios, como Dios encarnado y que asume en sí toda posible realidad, sería la síntesis del espíritu y la realidad física, en línea con la idea spinoziana de la Substancia, *«sive Deus, sive natura».*

Kant y la tradición

¿Dónde estamos? Esta triada de imposibles síntesis (precisamente allí donde esa síntesis está requerida desde cada uno de los tres elementos escindidos), no es otra cosa que el triángulo que ya hemos visto en los presocráticos, definido por los vértices de *physis, logos* y *arkhé.* En virtud de su principio y en la medida en que trasparece en ella, la naturaleza es un *logos,* algo que puede ser discursiva y reflexivamente asumido. Esta (auto-) trasparencia, sin embargo, no se logra. De ahí que para toda naturaleza, su principio le sea extraño, algo que como fin se busca; y de ahí que la realidad no sea para nosotros cognoscible sin restos y el saber sea una tarea infinita, como es infinita la tarea de conocernos a nosotros mismos; y de ahí, por último, que Dios ya no venga al Paraíso a pasear, como dice la Escritu-

ra, con el viento de la tarde, sino que sea, para todas las cosas el Mesías, «el que ha de venir», como objeto de una esperanza que es al final idéntica con el ser inconcluso de todas las cosas.

Otro paralelismo es aquí de utilidad: como ya puso de manifiesto Marechal, la idea aristotélica de intelecto agente y la kantiana de apercepción trascendental o síntesis suprema de las categorías, son dos /339 actos, aquello a la luz de lo cual el intelecto puede abstraer y llegar de la materia sensible a la forma inteligible en los juicios verdaderos que dice lo que las cosas *son,* no de hecho sino esencialmente (a priori, diría Kant). En terminología kantiana diríamos que ese intelecto agente es lo que nos permite «objetivar» conceptualmente la experiencia. Forma de todas las formas y acto de todos los actos, es también eso que santo Tomás llama *ipsum esse.* Lo que quiere decir, como ya vimos, que todo acto intelectivo y el acceso a la esencia de las cosas, tienen como condición de posibilidad la comprensión (en la medida en que es posible para una mente finita) del mismo ser, cuya posición subsistente es Dios. Dicho castizamente: o nos llevamos bien con Dios, o aquí no hay quien entienda nada.

Aparentemente Kant dice algo distinto, a saber, que la última condición de posibilidad de toda síntesis categorial es la misma actividad pura del pensamiento, como ese foco, por sí activo e incondicionado, de la síntesis intelectiva que denominamos con el pronombre de primera persona. Es el «yo pienso en absoluto» que tiene que poder acompañar todas mis representaciones. Recurriendo de nuevo al casticismo, diríamos que quien no se aclara consigo mismo, quien no piensa por sí mismo, tampoco entiende nada. ¿Se trata entonces de poner la apercepción trascendental, la autoconciencia, en el lugar que ocupaba en la filosofía clásica el intelecto agente y de alguna forma la Verdad de Dios? Parece evidente. ¿Y eso no lleva a poner el Yo en el lugar que antiguamente correspondía a Dios mismo? La respuesta también parece afirmativa. Lo que ha llevado a que desde el campo de la filosofía clásica se haya entendido a Kant como paladín del subjetivismo y como enemigo de la tradición.

Creo, sin embargo, que aquí hay más de un malentendido, quizás porque lo que está en juego no es muy fácil de entender. En primer lugar, porque el sujeto en el que se fundamenta para

Kant toda la actividad sintética de la experiencia, no es un sujeto cualquiera. Porque la actividad que representa es, a la letra, actividad *pura,* incondicionada y libre de toda determinación empírica; de modo que su acto intelectivo no tiene objeto fuera de sí y consiste en la simple intelección de sí mismo: es reflexión perfecta, *noesis noeseos,* autoconciencia pura. Es evidente que este Yo no es algo dado en la experiencia empírica, sino objeto de una deducción trascendental, desde lo dado hacia las condiciones de posibilidad de toda dación experiencial. Es por tanto, al igual /340 que la cosa en sí, un *noumenon,* lo pensado, como contrapuesto a *phainomenon,* lo que aparece. Luego tenemos que ese Yo nouménico tiene en Kant exactamente las mismas características que tenía en Aristóteles el intelecto agente, sólo que se acentúa aún más su carácter de reflexividad. Pero esto no corrige a Aristóteles, porque para él sería obvio, si se le llamase la atención sobre ello, que el pensamiento que consiste en la pura actividad, en pensarse a sí mismo, sería paradigmáticamente un Yo.

Trascendencia y trascendentalidad

Pero es que además, para Kant, ese Yo trascendental, si por un lado es condición de posibilidad de toda experiencia, por otro efectivamente trasciende a esa experiencia. Rápidamente se pasa en Kant sobre la distinción que él hace entre el uso trascendente y el uso trascendental de los principios, para olvidar que el empleo en este caso de una raíz terminológica común no es algo —valga la redundancia— intrascendente para un pensador tan cuidadoso con los términos como es el de Königsberg. Lo que quiere decir: el Yo nouménico es actividad pura que, si por un lado acompaña, por otro lado *trasciende* todo pensamiento y toda representación de las cosas. Pues bien, una actividad pura que trasciende a toda realidad concreta y que consiste como pensamiento en la intelección de sí misma, tiene en la tradición el nombre de Dios. Y a eso Kant no quita nada, ni pone, aunque subraye algo que los clásicos sabían pero no explicitaban en este contexto, a saber, que Yo es el pronombre propio de Dios, cuyo nombre es Yahvé, que significa: «Yo.soy».

Esta es la dirección que a partir de ahora va a tomar todo el idealismo: Dios no es algo cuya esencia podamos deducir de los

elementos finitos de la experiencia, de las cosas; ni siquiera como causa, en el sentido de la eficiencia al que está ya acostumbrada la modernidad. Que Dios sea, y cómo sea, tiene más bien que ver con algo más elemental, que acompaña a toda experiencia sin estar dado en ella; a saber, con el hecho trascendental (en el sentido técnico kantiano y en el sentido de que ese hecho no es algo dado, ni propiamente pues un «hecho») de que yo soy. La conciencia de mí mismo, el *factum absolutum* de la libertad, se va a convertir así en el /34 gozne sobre el que se abre la puerta de la trascendencia y la vía de acceso a Dios mismo.

Hablando en terminología kantiana, podríamos decir que Platón sitúa el orden trascendental (el de las condiciones de posibilidad de todo entendimiento y realidad) del lado de la idea de mundo: es el «mundo de las ideas». Descartes, atendiendo al carácter reflexivo de este orden trascendental, intenta salvarlo de la extensión por el lado de la idea de alma. Pero Kant sabe que ese orden trascendental no puede ser mundo (porque el mundo es la idea de lo que es distinto de sí), pero tampoco puede ser alma (que por interna que sea a sí misma está sujeta a la sucesión de la experiencia, y por tanto al tiempo). Estamos en el punto en el que san Agustín después de advertir de que el camino de la verdad tiene como punto de partida el «*noli foras ire, in teipsum redi»,* dice a continuación: «*et si te mutabilis inveneris, transcende teipsum!».* Y Kant lo sabe muy bien: la idea de un fundamento trascendental, de una actividad incondicionada como última condición de posibilidad de la síntesis de la experiencia, remite necesariamente a un absoluto nouménico, síntesis de alma y mundo, al que remite también la idea de Dios como término último de toda actividad sintética.

A esta última síntesis se refiere Kant, terminando ya la *Crítica de la Razón Pura,* cuando habla del «Ideal de la razón pura». El cual, si por un lado él mismo lo declara inalcanzable para una mente finita ligada por principio a las condiciones de la experiencia empírica, por otro es algo que el simple ejercicio de nuestra racionalidad tiene necesariamente que suponer. Hay algo divino en nosotros, presupuesto en toda experiencia como motor original de la síntesis en que esa experiencia consiste, y eso es la actividad libre en virtud de la cual cuando conocemos

no nos limitamos a reflejar lo que pasa en el mundo, sino que ese conocimiento es lo que podemos pensar por nosotros mismos. Hay algo divino en nosotros, y eso se llama autoconciencia.

La restauración del sujeto

A Kant le gusta hablar de la revolución copernicana para caracterizar el impulso de su filosofía, que pretende cambiar el centro de gravedad de la dinámica de fundamentación, desde el mundo exterior de /342 los objetos hacia la interioridad subjetiva. Creo que Kant tiene razón en esta apreciación en la medida en que su filosofía supone frente al pensamiento anterior, fundamentalmente barroco, una inversión radical. Pero Kant se equivoca, a mi entender, al atribuir a Copérnico el padrinazgo sobre su pensamiento. Porque es precisamente el mundo copernicano el que queda invertido en Kant, en lo que, si ampliamos el arco histórico, más que una *revolución* resulta entonces ser una *restauración* del subjetivismo tradicional.

En efecto, lo que hace Copérnico es desterrar al observador del centro del sistema astronómico, poniendo en su lugar una masa inerte cuya dignidad está constituida por su enorme magnitud. El sujeto queda así desterrado a la vaciedad de los espacios siderales: es *cualquier* habitante, de un planeta *cualquiera,* que gira alrededor de una estrella muy gorda pero tampoco especialmente significativa. En esto consiste la revolución: el mundo antiguo está lleno de centros. Jerusalén, Roma, son orígenes absolutos en el espacio, de los que se sale y a los que se espera volver. Y tan pronto se perfecciona el uso del calendario, también el tiempo se llena de instantes absolutos: la fundación de la urbe, la proclamación de un emperador, el nacimiento de Cristo, la huida de Mahoma, etc. Frente a esa sacralización del centro, la astronomía moderna opone la consagración del marco respecto del cual todos los centros son relativos, supuestos, y en sí mismos insignificantes. Por eso el destierro copernicano de la subjetividad a la exterioridad sideral del espacio, es congruente con la tendencia general a la desubjetivación propia de la filosofía nominalista. En la que el sujeto es simple reflejo de lo que pasa: espectador, pero no protagonista; en el sentido en que para Spinoza el pensamiento

concreto con el que yo puedo identificarme es mera modificación de la substancia.

Creo que aquí se da una confusión histórica sobre la que interesa detenerse, porque el mismo Kant deja que enturbie sus últimas intenciones. Políticamente Kant no es un «moderno» en el sentido del barroco. Y es que la idea de «revolución» es absolutamente ajena a la modernidad nominalista, políticamente representada por los grandes teóricos del absolutismo que son Maquiavelo, Hobbes y, en sentido más general, menos explícito, pero que consagra toda sumisión, Spinoza. La modernidad nominalista apunta a la expropiación de todo protagonismo subjetivo. El «proto-agonista» es el primero en el juego, el que defi- /343 ne ese juego. Y luego en el teatro es el que determina desde sí la escena. (Incluso en la tragedia, que sólo es tal allí donde un sujeto asume como propio su destino: se trata en ella del juego último del desafío de los dioses y de la venganza de estos contra un sujeto que necesariamente se empeña en ser absoluto. Prometeo es la imagen paradigmática de este juego.) La modernidad nominalista supone el destierro de todo sujeto de ese afán, allí donde sólo es absoluto el mismo marco del juego. Por ello, en mi opinión, la idea de revolución, que lo que pretende es recuperar para el sujeto ese protagonismo histórico frente a las fuerzas inertes, mecánicas, que conforman la historia, es una idea que no surge en continuidad con la modernidad barroca. Hay que buscar su origen por otro lado. Algo tiene que ver con ello el más medieval de los modernos que es —frente a Carlos V, Erasmo, Copérnico, Galileo, Newton o Luis XIV— Lutero, y con él algo tiene que ver la vida religiosa con una recuperación del ideal revolucionario —latente siempre en el mundo antiguo y medieval, en todas sus efervescencias mesiánicas, desde los Gracos a Juan Hus— que es muy extraño a una visión científica del mundo. Lutero pone en manos de todo aquel capaz de leer, la misma Palabra de Dios. La Iglesia y la presencia de Dios dejan de ser un marco general, y se hacen domésticas. La Biblia define un ámbito íntimo de sacralidad, en el que todo individuo adquiere ante Dios valor absoluto. Lo sagrado, no sólo no es extraño a la intimidad individual, sino que se establece una esencial copertenencia entre intimidad y trascendencia. Esto tiene su reflejo en el arte, si comparamos a los pintores holandeses del siglo XVII y su atención a

lo hogareño, y a sus vecinos flamencos, centrados todavía en la Iglesia, la Corte y el mundo, abstracto por entonces, de la mitología clásica. Pero sobre todo tiene su reflejo en política, y precisamente mediante la recuperación de instituciones tan poco modernas como son los parlamentos, la *common law,* el *habeas corpus,* la inviolabilidad del domicilio, y eso tan disruptivo para la racionalidad barroca de «*no taxation without representation»,* esto es, de que los impuestos los tiene que aprobar el mismo que los paga, es decir, el propietario, que adquiere así en los «comunes» el protagonismo sobre su destino político. Y si el rey se opone y hace con ello traición al pueblo: o se le decapita en 1649, o se denuncia en 1776 el pacto de voluntades libres que constituye todo reino, declarando independientes las trece colonias de Estados Unidos./344

Cuando consideramos que la Ilustración desemboca en la Revolución, es fácil olvidar que de la Ilustración de Lamettrie, Holbach y Boyle a la de Paine, Kant y John Adams, hay una ruptura esencial, que procede del impacto de algo tan poco ilustrado en su origen, tan fanático y calvinista —recordemos el episodio de las brujas de Salem—, como es el origen del partido *whig,* en Gran Bretaña y en sus colonias americanas. Hombres que labrando la tierra ya no dependen sino de sí mismos y que por leer la Biblia se sienten portavoces de Dios frente a la iniquidad de los poderosos, son los que están en el origen del liberalismo político y los que hacen de todo rey un candidato al destierro o al cadalso, si se convierte en traidor usurpador de la voluntad general. Ahí hay que buscar el origen cultural del ideal revolucionario del que Kant quiere hacerse portavoz, y no en el sistema de la naturaleza de Newton, y mucho menos en la radical desubjetivación que supone la astronomía de Copérnico allí donde quiere convertirse en paradigma para interpretar el sentido del hombre y de la historia.

Kant es ciertamente un pensador revolucionario. Pero lo es por ser también el gran restaurador filosófico de la idea de subjetividad, sin la cual la de revolución —más contemporánea y medieval que moderna— carece en absoluto de sentido. Y, de nuevo paradójicamente, cuando la así llamada post-modernidad contemporánea emprende una nueva campaña intelectual contra la idea de sujeto —en el neo-nominalismo de la filosofía analítica, en el segundo Heídegger, o en los deconstruccionis-

mos foucaultianos o de Derrida— puede quizás intentar reconstruir un neo-volterianismo escéptico, pero los impulsos utópicos de nuestra reciente historia, están ya muertos para ella. Quizás nos libremos de los tremendos errores de una época difícil, pero también se cierra el horizonte de la esperanza. Y por supuesto, a la izquierda intelectual se le cae del vocabulario la idea de revolución, cuyo verdadero origen no ha entendido nunca.

4. La razón práctica

Kant termina la *Crítica de la Razón Pura* hablando de un ideal de la razón que resulta irrecuperable en el marco que él mismo ha definido. La clave de arco de su sistema,está en una actividad incondicionada y /345 libre, que queda sin embargo fuera del sistema. No hay —dice Kant— experiencia posible de la libertad, porque toda experiencia se sintetiza a priori según el principio de causalidad, entendido como lo entienden los modernos, de modo que todo lo que ocurre es efecto necesario de una causa distinta. Por tanto, no hay nada en el horizonte de nuestra experiencia que pueda ser entendido como origen absoluto de una serie causal; y eso es lo que sería un acontecimiento libre.

La experiencia de la libertad

Para Kant esto resulta un drama algo más que intelectual. Por un lado el impulso que anima ya toda su filosofía es el de un sistema de la libertad. Mas por otro cede a la imagen barroca del mundo todo el ámbito empírico en el que reinan las férreas leyes del sistema de la naturaleza. Y lo que a Kant verdaderamente interesa no cabe en el mundo cuyo diseño mecanicista se cree obligado a aceptar y justificar teóricamente. Esta contraposición no es soluble sino asumiendo, por doloroso que le resulte, una radical escisión de la idea de razón.

Es importante señalar aquí ya desde el principio en qué se distingue el planteamiento kantiano de otros intentos anteriores de recuperar una idea de libertad que no cabía en la visión científica del mundo. Pascal recurre a un *esprit de finesse* que contrapone al espíritu matemático, pero cuyo estatuto racional no termina de estar claro. Lo mismo le ocurre a los teóricos de

la ilustración escocesa, que fundamentan la moralidad en una filosofía del sentimiento, que, implícitamente al menos, entreabre las puertas a la irracionalidad en este ámbito tan fundamental; puertas que Rousseau en la *Nouvelle Eloise* abre ya de par en par, recurriendo a la literatura para convertirla en portavoz de una visión sentimental que ya no cabe en el mundo de los tratados filosóficos. Con todo entusiasmo el *Sturm und Drang* germánico se lanza por una vía en la que Wieland, Goethe y el primer Schiller presentan modelos de humanidad que no apelan a la razón a la hora de dar cuenta de sus actos, sino que se limitan a establecer un nuevo *logos,* una comunidad entre sujetos, por la vía de la simpatía erótica. Kant es consciente de este problema; y por serlo se empeña en dejar muy claro que ésta no es su propuesta. Se trata de buscar una vía alternativa a la racionalidad /346 teórica de las ciencias naturales, pero que sea igualmente racional; por más que ello suponga asumir, como hemos dicho, una radical escisión de la idea de razón.

El punto de partida, una vez más, está en buscar un tipo de experiencia distinta a la experiencia objetivadora que teorizan las ciencias naturales. Veamos un ejemplo: un muchacho en lo mejor de la edad, con una brillante carrera por delante y al que le acaba de tocar la lotería, paseando un día con su novia —guapa, buena y rica— por la calle, pasa por una vivienda incendiada antes de que lleguen los bomberos. En la vivienda hay una viejecita cuya vida —no muy floreciente y sin mucho futuro— está en evidente peligro. Contra las protestas de su novia y contra el consejo de los restantes espectadores, el muchacho decide entrar a salvar a la vieja, arrostrando un grave riesgo personal. ¿Cómo enfocamos esta «decisión»? Desde el punto de vista psicológico podríamos explicar el hecho remitiéndonos a la educación del chico y a la influencia en su adolescencia de las lecturas de Superman, o al patológico afán de lograr la aprobación de su padre. Quizás es que el chico quiera coronar su (a pesar de todo deficiente) autoestima con un reconocimiento público, y prefiere la posibilidad de un monumento a lo que ya tiene logrado. Desde el punto de vista sociológico podemos remitirnos a la interiorización de hábitos milenarios de cohesión social y mutua asistencia, biológicamente asentados en un código genético en el que poblaciones en las que domina

un gen altruista tienen ventajas adaptativas sobre las que no lo tienen. Añádanse todos los etcéteras que se quiera, y que en último término apuntan a que el supuesto acto heroico no es sino la consecuencia fáctica de una cadena causal que relativiza el hecho que nos ocupa remitiéndolo a factores externos al hecho mismo y en la que nuestro héroe no aparece como sujeto (origen absoluto de una nueva serie causal), sino efectivamente como objeto de una explicación más o menos científica.

Cuentan de un portugués —gente educada y poco amante de disputas— que discutiendo con un vehemente castellano le decía: «Vuesa Merced tiene razón, ¡pero... tiene poca!, ¡y la poca que tiene... no vale nada!». Pues lo mismo diría Kant en nuestro caso: todas esas explicaciones «tienen razón», pero la razón que tienen no vale nada ante un hecho que se caracteriza por la irrupción de lo absoluto en el orden de una experiencia, que es entonces una experiencia de orden distinto: es /347 una experiencia moral. Hay más ejemplos de eso; y no se trata de reducir el sentido de lo moral al ámbito estrecho de la pregunta: ¿qué debo hacer? Un médico ante un paciente hace —y está bien que así sea— una experiencia objetivante, cuando lo ve como «uno más», como un caso entre muchos de los que ya se tiene un conocimiento teóricamente estructurado. Pero tiene una experiencia distinta cuando ese paciente es su hijo; y aunque no lo sea: allí donde ese paciente no es para él un «objeto», sino un sujeto, esto es, algo con valor absoluto y propio, insustituible. Esta dimensión moral, que trasciende el carácter técnico-objetivamente de su oficio, es lo que da a determinadas profesiones —médicos, maestros— un carácter cuasi-sacerdotal; precisamente porque son los sacerdotes a quienes se supone capaces de valorar el sentido sacro, que quiere decir, el sentido que tienen las cosas ante Dios, para quien todo lo que hay es siempre sujeto absoluto.

El *factum absolutum* de la moralidad

A esto —e insisto: no a dar una simple respuesta a la pregunta por lo que hay que hacer— es a lo que, a mi entender, se refiere Kant cuando habla de la moralidad como un *factum absolutum,* y de la experiencia moral como una experiencia diferente en la que, como veremos, rige un sentido distinto de racionalidad, concretamente en el sentido en que hay que re-

mitirse a un tipo diferente de respuestas a la hora de contestar al «por qué» de algo.

Con esto podemos anticipar una primera definición: es «moral» aquello que no tiene otra causa que sí mismo, lo que no puede ser entendido como un elemento de un proceso que remite fuera de sí a la búsqueda de un principio de razón que tiene entonces que ser externo. Preguntemos al muchacho por qué ha entrado a salvar a la vieja. Si la respuesta es porque quería que le diesen una medalla, o que le admirase su novia, o dormir tranquilo esa noche, ese no es un hecho moral. Es un hecho moral si responde algo así como: «La vieja estaba en peligro, yo podía ayudarla: ¡no podía hacer otra cosa!».

Es importante aquí recorrer el camino de las paradojas. Psicólogos, sociólogos y biólogos, también argumentarían desde su razón propia que el chico no podía obrar de otra forma, porque... las cosas son como /348 son. Él dice lo mismo, pero porque… él es como es. Como el caballero de *En Flandes se ha puesto el sol,* que galantemente responde a quien le pregunta el porqué de su heroica acción: «España y yo, señora, somos así». La clave es que España y yo seamos lo mismo, porque si no mi acción sería, por ejemplo, reflejo de una determinada cultura; y la razón de mis actos estaría en el «¡a ver que cuento en el Tercio!»; y esa acción no sería entonces moral.

Autonomía

Esto va de libertad. La acción moral es indistinta de la acción libre: es moral la acción que tiene en sí, y no en otra cosa, su propio principio. Por eso el que obra moralmente no puede hacerlo de otra forma: su acción y su ser son lo mismo, o esa acción tiene en sí su propio principio, o es una acción que se determina a sí misma; es actividad pura a priori, la que corresponde, igual que la autoconciencia, a un sujeto en cuanto tal.

Y esto es lo que diferencia, y radicalmente, la acción libre de un capricho. Es algo muy distinto hacer lo que uno quiere, que hacer lo que a uno le da la gana; porque en este segundo caso el principio de nuestra acción no está en nosotros en tanto que sujetos, sino en nosotros en cuanto objetos sociales, psicológicos, y casi siempre biológicos. Quien tiene por guía su gana o su capricho suele ser persona sin voluntad, y al final el símil de este tipo de acción suele ser la hoja seca que lleva el viento. La

gana y el capricho suele tener un motivo bien determinado, externo al sujeto (el instinto es aquí simplemente un nombre para llenar el vacío), pero que no suele ser asumido en un acto de reflexión.

De ahí la irracionalidad de semejante proceder: el que hace lo que le da la gana, no sabe lo que está haciendo, y sobre todo no sabe por qué. Por otra parte, esa irracionalidad subjetiva es simétrica de la racionalidad objetivante, que *sí* puede venir en nuestra ayuda para explicar los motivos de nuestra acción, como algo que determina desde fuera esa acción. Las acciones «arbitrarias» son las que fácilmente puede explicar, por ejemplo un psicoanalista o un psicólogo conductista.

Sin necesidad de recurrir a las acciones caprichosas, cuya irracionalidad está oculta para el sujeto de la acción, son más interesantes aque- /349 llas que están determinadas por lo que Kant llama un «imperativo hipotético»; acciones estas que quedan, al igual que las caprichosas, excluidas del ámbito de la moralidad. Un imperativo hipotético es aquel que ordena la ejecución, no por sí misma, sino en virtud de una condición a la que está ligada y que es externa a la acción misma. Las máximas que expresan ese imperativo tienen siempre una forma hipotética, en la forma por ejemplo: «Si quieres no ir a la cárcel, no robes». Obsérvese que lo que hace la condición es ligar, por así decir, el motivo de la acción a un dato del mundo objetivo, y por tanto desubjetiva la acción: la razón por la que *yo* no robo es porque *cualquiera* que roba va a la cárcel. Las acciones guiadas por un imperativo hipotético son, por tanto, impersonales. Es por eso que no son acciones morales.

Es sabido que Kant lo que quiere es excluir la posibilidad de una fundamentación hedonista (ya veremos si también eudaimonista) de la moralidad. Y en el fondo por una cuestión que es tan antigua como el mundo de la reflexión moral: el placer despersonaliza; una vida ligada a la satisfacción inmediata, es una vida ligada a la cadena de la causación empírica. El placer es lo que engrana el alma con el proceso natural; y allí donde se convierte en guía de la acción, la moralidad es entonces uno más de los procesos naturales, y no un ámbito de libertad. El hedonismo, como ya vimos, es la aplicación al ámbito antropológico del nominalismo.

No es una crítica que podamos hacer desde Kant retorciendo las tesis del supuesto adversario y atribuyéndole espuriamente conclusiones nuestras. Jeremy Bentham, casi contemporáneo suyo, se propone convertir el principio de utilidad (el mayor placer para el mayor número) en el equivalente moral del principio de inercia. Quiere establecer un sistema de la moralidad cuantificable, regido por un cálculo, predecible y objetivable; teniendo como modelo el sistema newtoniano de la naturaleza: es la moralidad sin sujeto. El resultado, a partir de la enorme influencia de Bentham sobre el desarrollo de la economía clásica, es el *homo oeconomicus,* una abstracción formal que, guiada por el principio de utilidad, permite al economista situado en una posición de gobierno hacer de la felicidad humana un problema técnico, soluble mediante cálculos. Los últimos resultados de esta utopía utilitarista los ha descrito Huxley en *Un mundo feliz,* y consiste en la total anulación de la reflexión, de la personalidad, de la libertad y del sujeto. Y al final, /350 el ordenador como sustituto de la conciencia moral que Kubrick describe en *2001: Odisea del espacio,* se nos hace intelectualmente accesible desde este planteamiento moral hedonista.

Imperativo categórico y conciencia moral

Por contraposición a la acción arbitraria y a la acción regida por imperativos hipotéticos, Kant entiende que lo que caracteriza a la acción moral es que está regida por un «imperativo categórico», esto es, por un principio que la rige de forma incondicional. Esto es lo que en el lenguaje moral ordinario se entiende por «deber». Se trata de una determinación de la acción que no remite a otra cosa que a sí misma. Se trata de hacer algo, no con vistas a otra cosa, sino, por así decir, «porque sí». Lo primero que hay que decir del deber es que es una ley, algo que determina, que impera. El que obra por deber «no puede obrar de otra forma». Y esto lo diferencia de la arbitrariedad, que siempre es «de otra forma». Pero esa ley no es externa, esto es, la determinación de la voluntad por el deber es «autodeterminación». Al establecer, pues, el deber como principio de la moralidad, se establece a la vez el principio de «autonomía» de la norma moral.

Una vez más, como en el caso de la razón teórica, nos encontramos con la idea de conciencia, en este caso como único origen legítimo de la norma moral. De ahí esta idea vulgar, según la cual el único bien moral es el que se sigue de actuar «en conciencia». Vulgar, no porque sea incorrecta respecto de Kant, sino porque muy fácilmente se malinterpreta al modo de una especie de matización psicologista del hedonismo, que sustituiría el placer y el dolor por algo así como una satisfacción o insatisfacción de algún tipo de sentido perceptivo interno, que tiene que ver con dormir mejor o peor. Es evidente que si uno roba a un mendigo, maltrata a un niño, o deja a un ciego en mitad de la calle con el semáforo en rojo, y uno es una persona psicológica y sociológicamente normal (no necesita para ello ser moralmente virtuoso) siente un cierto malestar. Pero también es evidente que la declaración de tener la conciencia bien tranquila, que hacen no pocos sujetos de acciones moralmente escandalosas a los ojos de cualquier observador, puede ser cierta en muchos casos: con la mejor conciencia se han cometido ver- /351 daderas atrocidades, tanto más atroces cuanto mayor ha sido la seguridad subjetiva de quienes las han cometido, porque el mal que se hace con mala conciencia no suele ser mucho.

Subjetivismo y racionalidad moral

Kant no se refiere para nada a esta especie de «subjetivismo» moral. Subjetivista es ciertamente su postura, pero en un sentido bien distinto, en la medida en que la ley que impera a la voluntad no es extraña a la voluntad misma. Pero el sujeto en el que de esta forma tiene su principio la norma moral, la «conciencia» en nombre de la cual se actúa, tiene la esencial característica en Kant de ser racional, de modo que esos principios son universales y pueden ser reconocidos como tales por cualquier sujeto en la medida en que es tal. Podemos decir: el deber es aquello que impera la acción de un sujeto en cuanto que es tal y en cuanto que el principio de esa acción pueda ser reconocido como propio por todo sujeto.

Aquí es donde está la clave de la cuestión. Moral es aquella acción que uno realiza por sí mismo y no por otros. Y sin embargo, el carácter moral de esa acción tiene que pasar por la prueba de un, por así decir, experimento mental, en el que to-

do sujeto tiene que ponerse en la situación teórica de todos los demás, para ver si *todos* pueden también asumir como *propia* la regla que rige nuestros actos. De ahí la máxima: «Obra de tal modo que el principio que rige tu acción pueda ser elevado a norma universal de conducta».

Mas podemos preguntar: ¿no supone esto precisamente *despersonalizar* la acción? Algo así se ha argumentado contra Kant desde planteamientos morales cercanos a Nietzsche. Bueno es lo grandioso, lo sobrehumano y sobre todo lo distinguido, lo determinado por lo que en su antropología aristocrática Nietzsche denomina «*Pathos der Distanz».* Por ello, nadie puede juzgar moralmente desde criterios generales; porque «bueno» es precisamente lo que no puede exigirse de todos, y el valor de la acción es algo que se genera, «más allá del bien y del mal», por el sujeto mismo de la acción moral. También desde posturas existencialistas se ha planteado una denominada «moral de situación», según la cual el bien y el mal de la acción está indisolublemente ligado a sus /352 circunstancias vitales,, y no se puede en este sentido trascender en un «juicio final» la historicidad de la acción. Sólo el individuo en su situación histórica concreta sabe qué es lo que las circunstancias le exigen, y el juicio moral no puede trascender esta circunstancialidad de la existencia. En ambos casos, la «conciencia moral» tiene un carácter histórico y personal en el sentido de una exclusividad, no generalizable, del deber. Nadie puede decir a *otro* lo que está bien y lo que está mal. Es evidente que desde cualquiera de estos dos puntos de vista, una supuesta «generalidad», un supuesto «carácter abstracto», «intersubjetivo», o «racional» de la norma moral, hace a esta norma sospechosa de todo lo contrario: de ser, por ejemplo, una rebaja del imperativo heroico de los fuertes a la medianía general de los débiles, o una imposición de normas manipuladoras desde fuera del núcleo existencial en el que esta norma tendría que encontrar su justificación.

Sin entrar en la discusión sobre planteamientos estrictamente éticos, lo que está aquí en discusión tiene un alcance antropológico e incluso metafísico sobre lo que constituye la esencia de la persona y del sujeto. Y decididamente Kant considera que se es sujeto, tanto en el orden gnoseológico como en el moral, en virtud de una reflexividad fundamental, de algún

modo infinita *(nouménica,* sería el término kantiano) y de la que —permítaseme aquí tomar prestado un término de la filosofía clásica— «participa» todo lo que de una forma u otra es sujeto, cuando conoce y cuando actúa moralmente. «Cumple con tu deber», no significa otra cosa que: «Sé tú mismo». Así lo expresa Schelling en un escrito que lleva por título *Del Yo,* en el que, siguiendo muy de cerca la inspiración de Fichte, trata de sacar las últimas consecuencias ontológicas de la moral kantiana: «Puesto que la más alta ley que determina el ser del Yo infinito es la ley de su identidad, entonces la ley moral de la esencia finita ha de ser pensada, no como siendo, sino como una exigencia. Y esta ley es por tanto ésta: sé absoluto, idéntico contigo mismo /.... Hazte absoluto, eleva en el tiempo las formas subjetivas de tu esencia a la forma del Absoluto» *(Vom Ich als Princip der Philosophie. Schellings Werke.* Ed. Manfred Schröter, p. 123; I, 199).

Una vez más estamos en el reino de las paradojas. Hemos dicho que la característica de la acción moral es que se realiza en nombre propio, de modo que el sujeto que hace el bien, actúa porque él *mismo y* no *cualquiera* es así. No actúa como simple reflejo del tipo biológico, o de /353 la clase social, sino en virtud de su mismidad subjetiva y de la autonomía de su voluntad. Y sin embargo, es igualmente cierto, que si preguntamos al héroe por qué ha actuado de esa forma, es muy posible que nos responda: «Cualquiera hubiese hecho lo mismo». Parece evidente que nos las habernos aquí con dos géneros distintos de «cualquieras», porque es evidente asimismo, en el caso, por ejemplo, de nuestro heroico bombero voluntario, que muy pocos actuarían así. De este modo podemos hablar del cualquiera que resulta de una desubjetivación en el orden de las causas naturales («cualquiera» pasa a ser entonces un insulto en el orden moral), y aquel que se constituye en el orden absoluto de una subjetividad que se entiende compartida por la totalidad de los sujetos.

5. El «reino de los fines»

Esta experiencia moral y el tipo de racionalidad que en ella se abre, son importantes no sólo para la fundamentación de una reflexión ética, cosa que a Kant interesaba sobremanera,

sino también para el desarrollo de una teoría política, y, en un sentido más amplio, de una reflexión teórica, más allá de la cuantificación propias de psicología y sociología, acerca de los fenómenos de la relación intersubjetiva. Cosa que a nosotros, los actuales —que hemos reducido toda moral a la apología de la tolerancia y a la abominación de sexismo, racismo y xenofobia—, nos interesa mucho más, aunque olvidemos fácilmente que eso último carece de sentido sin la primera experiencia moral. Quien no sienta en sí mismo, en tanto que sujeto, el peso de la ley moral, difícilmente podrá reconocer a los demás como tales sujetos y por tanto, más allá de sexo, raza, clase o nación, como algo absoluto que no puede ser metido como pieza en una función utilitaria para la obtención de una rentabilidad.

Y es que la experiencia moral, además de dictar una norma, es en primer lugar experiencia de la propia subjetividad. Es más, la emergencia de la norma moral no es otra cosa que la conciencia de nuestra propia subjetividad en el orden de la acción, por la que estamos obligados a ser siempre sujetos de nuestros actos y nunca objeto de los actos de otra cosa, o de otros. El imperativo categórico, lo que propiamente /354 impera es la afirmación en toda circunstancia de nuestra propia subjetividad como origen activo de sí misma.

Se trata de una experiencia nouménica: porque precisamente eso era el *noúmenon,* como «cosa en sí» y como «Yo», el origen absoluto de actividad; al que teníamos que remitirnos como a la última condición de posibilidad del carácter limitado («cosa en sí») e incondicionado (Yo) de la experiencia, sin que por otra parte ese *noúmenon* resultase accesible para dicha experiencia.

Sí lo es para la experiencia moral, que consiste precisamente en la percepción (más allá del carácter causal por el que todos los fenómenos naturales son efecto objetivado de una acción distinta, de un origen absoluto de actividad) de una acción originalmente libre que no *debe* (y a esto se reducen todos los deberes morales) sucumbir a la necesidad natural.

«Yo» y «nosotros»

Pero este descubrimiento que la moral hace del Yo como libre, es algo, por otra parte, que tiene lugar en la forma de ra-

cionalidad que es propia del orden moral, en virtud de la cual el Yo, sujeto de la acción moral, no es un yo particular, sino un yo universal, general, abstracto, que tiene lugar por doquier allí donde la conciencia moral se reconoce a sí misma, en su acción, pero también en la acción de otros. El Yo moral no es un *solus ipse,* sino un yo entre otros. Dicho de otra forma la conciencia moral es conciencia de la propia subjetividad como un «nosotros».

De ahí que la conciencia del deber sea, como hemos visto, una apelación a los demás, para que puedan reconocer como propia la norma que rige *mis* actos; y de modo también que *aprueben* esos actos.

No entendemos a Kant si objetamos que de este modo, reclamando el reconocimiento de los demás, renunciamos a nuestra autonomía moral. Esos «otros yos» en los que debe estar mediada mi conducta moral, no son dispensadores de beneficios empíricos, ni otorgadores de ventaja alguna. Son, más bien, como miembros de un «nosotros», «Yo mismo» en tanto que sujeto moral absoluto que trasciende mi particularidad empírica./355

De este modo, la exigencia de universalidad de la norma moral (obra de tal modo que la máxima que rige tu acción pueda ser elevada a norma universal de conducta) implica el reconocimiento de los demás como sujetos. Y el reconocimiento de los demás como sujetos es condición de posibilidad de una conciencia moral que, más allá de sí misma, apela a la universalidad. De ahí el otro modo que Kant propone de enunciar la máxima de toda acción moral: «Obra de tal modo que sean los demás para ti fines y nunca medios de tu acción». No es otra máxima; es otro modo de expresar lo mismo, a saber, que no hay autodeterminación moral sin el reconocimiento de una universalidad de sujetos de la que nos sentimos interlocutores. A diferencia del yo empírico, en el orden moral no hay «yo» sin «nosotros».

Moralidad y substancia

Esto es lo que Kant llama «el reino de los fines», este ámbito en el que todo lo que aparece en el orden de la experiencia tiene sentido por sí y no por otra cosa, es decir, aparece como *noúmenon,* como *Hypokeimenon,* como substancia.

Esto, por más que Kant quiera ser aquí muy prudente, tiene implicaciones, más allá de la ética, en el orden ontológico. La conciencia moral de nosotros mismos, nos abre un mundo empíricamente inaccesible pero no menos real. Es el mundo de la subjetividad plural. Y aunque Kant entiende este «reino de los fines» primariamente como comunidad humana, qué duda cabe que tiene un alcance que va más allá: una señora británica no mira a su gato del mismo modo «objetivante» con que lo ve su veterinario o el dependiente de una tienda de animales. Ni una escultura de Chillida es un simple «grave», por más que su exposición en determinados lugares plantee serios problemas de cálculo de estructuras. Ciertamente, podemos decir que lo que hacemos es proyectar sobre el mundo nuestra propia estructura refleja y que eso, aunque nos lleve a hablar con los gatos y a sentirnos comprendidos por ellos, no enriquece nuestro conocimiento del mundo. Pero entonces tenemos que empecinarnos en que «conocimiento» es sólo «objetivación cuantifícable», y en que no utilizamos el verbo «conocer» en su sentido propio cuando decimos de alguien: «Lo conozco muy bien», sin que /356 podamos aportar datos precisos sobre su peso y su talla. De otro modo, podemos muy bien conceder que esa «proyección» de nosotros mismos en el reconocimiento de los demás como sujetos, si moralmente es «reconocimiento», en el sentido de aceptar en el otro su carácter de *entelékheia,* también lo es en sentido gnoseológico, por cuanto todo verdadero conocimiento es, como decía Platón, «recuerdo» de lo que somos y «reconocimiento» de nosotros mismos.

Si pusiésemos a Kant a hablar con Aristóteles en una especie de «juicio (más bien tertulia) final» filosófico, en el marco de una intelectualidad ideal, estoy convencido de que Kant no hubiese puesto desde su «empirismo fenoménico» ninguna objeción substancial al substancialismo aristotélico, sino que hubiese matizado —no es ciertamente pequeño matiz— que el acceso a las *ousíai* no es algo que pueda ser desvinculado de la actitud moral del cognoscente, en virtud de la cual se abre para el sujeto el ámbito nouménico de la *entelékheia,* esto es, de lo que tiene el fin en sí. Naturalmente, hubiese dicho el Estagirita que no es otra cosa es eso que él llama «intelecto agente». Al final la razón es un ámbito de concordias: para Kant, y en la realidad de la tradición filosófica. Kant y Aristóteles se pondrían

fácilmente de acuerdo en que para llegar a la esencia de las cosas, ciertamente hay que ser sabio, pero en un sentido que incluye también ser, como se dice en mi tierra, buena *gente.*

Y es que el pensamiento de Kant tiene una unidad que no nos permite tomar partes según la moda. Es muy del gusto actual eso del «reino de los fines», porque permite una funda mentación moral de la democracia (al estilo de John Rawls en *Political liberalism).* Y sin embargo se desecha la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica, porque en ellos se justifica, junto con la libertad, la existencia de un alma inmortal y la de un Dios que hace justicia más allá del tiempo; como si estos postulados fuesen una especie de concesión que Kant hace a su formación pietista y a un cristianismo que a esas alturas de la Ilustración ya era residual. Pero no es así. Ciertamente los postulados de la razón práctica no constituyen un saber teórico, en el sentido de que no son proposiciones que se puedan deducir a partir de una experiencia empírica. Pero sí constituyen un saber racional, precisamente porque son la condición de universalidad, y por tanto de racionalidad, de la norma moral. /357

Reino de los fines e ideal de la razón

Una vez más, no quiero ser aquí exégeta de Kant, y me permito una libre hermenéutica, más allá quizás de lo que él mismo expresamente dice: los postulados de la razón práctica pueden de alguna forma resumirse en uno, a saber, toda acción en tanto que es moral y guarda en sí la conciencia del carácter absoluto de su sujeto, presupone una universal conformidad de la razón, algo así como una aprobación definitiva garantizada por una universal benevolencia, como última condición, más bien como el marco adecuado, para el ejercicio de la libertad. Que somos libres y que como tales hemos de comportarnos, supone un constante e implícito «poner a Dios por testigo» de nuestros actos, y una apelación al «juicio final», en el que «todos» en la presencia de Dios aprobaran nuestros actos, nos dirán que en nuestro lugar «hubiesen actuado igual», es decir, se hubiesen regido por el mismo principio. Y esta presuposición viene exigida por el carácter finito de nuestra subjetividad, en virtud del cual nuestra autonomía moral y la obligación de actuar «por nosotros mismos», en absoluto implica que seamos

señores —«conocedores», dice la Serpiente en el paraíso— del bien y del mal.

El sentido del honor

Puede resultar interesante, a fin de ilustrar el planteamiento kantiano, ver la deriva que toma su pensamiento moral al recepcionarse popularmente a través de la idea decimonónica del «sentido del honor». No es que el honor —faltaría más— sea un concepto moral del siglo XIX, ni estrictamente kantiano. Lo interesante es ver cómo en torno a este concepto cristaliza una concepción moral de la subjetividad en la que bien podemos reconocer, a modo de ejemplo, elementos kantianos.

Parece evidente que el sentido del honor tiene todas las características del imperativo moral, por cuanto que es ley, es autónomo y es categórico. También tiene un sentido formal, y no material. No manda esto o aquello, sino actuar siempre a partir de un principio de acuerdo consigo mismo, que se va determinando según las circunstancias, en el sen- /358 tido de que el hombre de honor es aquel que en toda circunstancia, actúa según él es.

Es evidente que el siglo XIX interpreta en sentido kantiano este concepto del honor, que también podemos reconocer en la figura del «hombre de principios». Sin embargo, lo que me interesa señalar es cuan fácilmente se integra esta idea en el marco de la moral kantiana, una idea, sin embargo, que tiene hondísimas raíces en la tradición antigua y medieval. Se trata al final de una idea paradigmática, trascendental en el sentido clásico de que no se adscribe en exclusiva a ninguna época o cultura, sino que va tomando distintas formas según se ve interpretada históricamente. Pero siempre con un común denominador que hace que un jefe Sioux se pueda entender con un oficial anglosajón, apelando cada uno al sentido del honor del otro, como última ley en cuyo marco se pueden, o no, fiar uno del otro.

En esta concepción paradigmática, transcultural, del honor, aparecen ahora ciertos rasgos que bien pueden ser retroaplicados a la concepción moral kantiana, a fin de afinar nuestra interpretación.

Llama la atención, en primer lugar, la inamovilidad de la voluntad en el tiempo. La acción honrosa no varía según las cir-

cunstancias, sino movida únicamente por una determinación interior. De ahí que pueda determinarse a sí misma más allá del tiempo. Esto es esencial; y por tanto el honor, en la forma de «palabra de honor», es el fundamento de la capacidad de prometer. El que tiene honor, es dueño de su vida, no sólo aquí y ahora, sino en absoluto, más allá del tiempo, siempre. Y por eso puede garantizar ahora su determinación futura.

De igual modo la palabra de honor es garantía de veracidad. Porque el hombre de honor no es reflejo de las circunstancias. Antes bien éstas, y sobre todo sus palabras, son reflejo de lo que él es y piensa. Por eso el honor es testimonio absoluto: de que mi expresión es reflejo de mí mismo, y no de mi miedo, ambición o avaricia; y de que mi voluntad estará siempre allí donde ahora yo la determino.

El intento decimonónico de secularizar el sentido del honor, se enmarca ciertamente en un capítulo muy concreto de la historia occidental. Pero el residuo que pueda quedar del honor en un mundo sin Dios, es algo muy dudoso; y de hecho la posterior historia de nuestra cultura ha terminado por declarar tan obsoleto el honor como el fundamento sagrado en el que en toda cultura se sustenta. /359

Carácter «sagrado» de la autodeterminación moral

Porque el honor es ciertamente algo que el sujeto tiene por sí y no por otro. Y sin embargo es una cosa muy curiosa: al mismo tiempo el honor implica el sentimiento de «religación» a una comunidad (utilizo este término en su específico sentido zubiriano). Es el «España y yo, señora, somos así». Y no vale cualquier comunidad, por ejemplo, con todos los respetos, el colegio profesional de doctores y licenciados. Es necesario que ese colectivo tenga una tradición. Y una tradición tampoco es un simple discurrir en la historia, sino algo que nos liga con un pasado «glorioso». Y así tiene uno el honor del apellido, del regimiento en el que sirve, o del Betis. La tradición es algo que nos une a una subjetividad que trasciende el límite empírico de la particularidad de cada cual. Y los antepasados, o «los padres», no son simples antecesores en un tiempo empírico, sino habitantes de un reino moral y, en el sentido kantiano, nouménico. El honor es en nosotros la conciencia de una subjetividad absoluta; y por eso se expresa respecto de nuestra limitación

empírica como aquello que la trasciende, precisamente en la forma de un imperativo, de un «deber ser».

Son entonces evidentes las raíces sagradas de este sentido del honor: honramos a los demás y reclamamos de ellos reconocimiento de nuestra honra, porque en cada miembro de este «reino de los fines», reconocemos una instancia absoluta, una substancia eterna, que trasciende la particularidad empírica de cada uno. Reconocemos, pues, en las personas (y también en las cosas en tanto que pueden reclamar en sí el reconocimiento de una *entelékheia)* la imagen misma de la divinidad. «Reino de los fines», «pueblo de Israel», «comunión de los santos», son, en tres contextos muy distintos, formas de designar lo mismo.

Kantismo y crítica de la religión: Feuerbach

La filosofía contemporánea, post-hegeliana, hace un intento muy curioso de convertir esta fundamentación trascendente de la trascendentalidad, en punto de apoyo para una crítica de la religión. Ya hemos visto cómo funciona esto en ciertas lecturas al uso de la crítica kantiana de la razón: puesto que Dios y el alma son formas a priori para la /360 regulación de los contenidos de nuestra experiencia, entonces pasan a ser *meras* ideas regulativas de la razón; y ni Dios ni el alma existen. Kant ciertamente dice que no podemos establecer acerca de estas ideas juicios objetivantes. Pero, para entendernos, convertir la dialéctica de la razón pura en punto de apoyo del agnosticismo religioso, tiene tan escaso sentido como deducir de ella que «el mundo no existe». Lo mismo cuando se quiere afirmar que la existencia de Dios y del alma inmortal son *meros* postulados de la razón práctica. La falacia de la nueva crítica de la razón funciona así: Dios es «necesario», *luego* no existe.

No es broma. Esta es la estructura de la obra de Feuerbach *Esencia del Cristianismo,* en la que se sostiene la tesis de que Dios no es otra cosa que la transposición más allá del orden empírico, de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en tanto género. Según ello habría una trascendencia legítima: como género humano el hombre trasciende la individualidad de cada cual. Hay un «hombre» que es más que «cada» hombre. Y eso somos «todos». Por contra, Dios no sería otra cosa que la trascendencia ilegítima de esa misma esencia, en tanto que se ve hipostasiada, no sólo más allá de «cada» hombre,

sino también más allá de «todo» hombre, más allá en definitiva del espacio, del tiempo y de la historia. Dios sería entonces la conciencia «alienada» de nosotros mismos.

Pero desde un punto de vista kantiano se puede argumentar que éste es un planteamiento falaz. La síntesis conceptual que hacemos del hombre a partir de la intuición empírica de cada hombre, constituye las objetivaciones de las ciencias empíricas; de la antropología social, de la psicología, de la sociología, de la economía, etc. Ciertamente estas objetivaciones «están» en el espacio y el tiempo, pero exactamente por lo mismo que no constituyen «entidad» alguna ni tienen más consistencia que la de los fenómenos empíricos que objetivan. Por lo mismo tampoco trascienden a «cada» hombre; y mucho menos pueden ser el término de la autoconciencia, de la «apercepción trascendental», que tiene, como hemos visto, un carácter nouménico; y por supuesto es un incondicionado infinito que trasciende espacio, tiempo e historia; y que acaba teniendo la misma consistencia ontológica del ideal de la razón pura, es decir, de la idea de Dios. Decir que Dios es la esencia nouménica de la autoconciencia, antes que Feuerbach lo habían dicho Platón y expresamente san Agustín. Pero pretender convertir eso en prueba de la íne- /361 xistencia de Dios, es cuando menos curioso. Ciertamente Kant no diría —expresamente lo rechaza— que ello *pruebe* su existencia; pero podemos concluir con cierta fuerza a partir de aquí que la idea de Dios, elemento esencial de la razón pura, es algo sumamente razonable.

No digamos si enfocamos el problema desde un punto de vista moral, evidentemente latente en el planteamiento de Feuerbach, uno de los primeros teóricos de una antropología fundamentada en el amor y el diálogo. Se puede amar a, y reconocernos a nosotros mismos y a Dios en, el prójimo, en el hombre concreto que tenemos enfrente; pero en absoluto puede ocupar ese lugar la objetivación histórica que de esa realidad individual hace un economista o un sociólogo. El humanismo moral tiene su fundamento fuera de la historia y en el carácter nouménico, en absoluto empírico, que ya hemos visto compete al «reino de los fines». Razón por la cual, si es cierto que «nadie puede amar a Dios a quien no ve, si no ama al prójimo a quien ve», no es menos cierto que ese amor implica el reconocimiento en ese «prójimo empírico» de un carácter ab-

solutoque trasciende toda experiencia concreta y que sitúa el reconocimiento del otro como sujeto en el ámbito de lo sagrado. Toda la ley moral, dice la tradición, se resume en el doble mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Lo que podemos concluir aquí es que el ámbito moral («sobre todas las cosas») que aquí se abre, hace, en el límite infinito de su exigencia, que el triple término de ese amor—Dios, el prójimo y el sí mismo— se fundan en una identidad absoluta, en la que cada uno de esos términos se reconoce a sí mismo en los otros dos. Si bien, efectivamente, esto no es el resultado de una «prueba», sino el «misterio» mismo de lo real, al que Kant ciertamente se asoma en su reflexión sobre la razón práctica.

Subjetivismo y sentido sacro de la comunidad: Durkheim

Otra referencia interesante en la crítica contemporánea de la religión es Durkheim. Para ese autor Dios es la misma conciencia de la colectividad social. En Dios los pueblos perciben los lazos que, también más allá de la inmediatez empírica, ligan a unos hombres con otros, con vistas a una supervivencia que necesariamente ha de ser común. De ahí que los fundamentos de la convivencia en todas las culturas tengan un /362 carácter sagrado. Los hombres sacralizan aquello *necesario* de su cohesión social. Y lo divino es entonces el «Dios *de* nuestros padres», el «Dios *de* Israel», la «Artemisa *de* los Efesios».

Mucho se puede decir acerca de esto. Por ejemplo, que en el mundo clásico, una y la misma es la virtud que ordena los actos que se orientan al reconocimiento de la divinidad, al reconocimiento de la autoridad que garantiza el orden social, el respeto a los antepasados y la compasión por los conciudadanos. Esta virtud es la piedad. Por eso, cuando en la Roma antigua se persigue a los cristianos, se les acusa del delito sacrílego de impiedad: por no reconocer ni la religión civil, ni la sagrada autoridad del emperador; por ser por tanto un peligro público y, en consecuencia, por poderse sospechar razonablemente de ellos que se comen a los niños. De igual modo, el peor pecado para los israelitas era adorar dioses «extraños». Cuando se dice de Salomón que al final de sus días llenó su harén de princesas extranjeras, el problema que percibía el pueblo y así lo reflejan sus crónicas, no era que sometían la corte a intereses foráneos,

o que abrían la vida social a influencias y negocios de otras gentes, sino que se introducían en la casa del rey cultos abominables al Dios de Israel. Es muy probable que esa percepción de un problema religioso fuese coloración religiosa de celos más mundanales.

Pero una vez más, que la conciencia que una comunidad posee de sí misma tenga un carácter sagrado, al mostrar la «necesidad» socio-histórica de la religión, no es un argumento para la crítica de esa religión, como de alguna forma pretende Durkheim. Lo que aquí se pone de manifiesto es, más bien, que ninguna colectividad puede constituir históricamente una conciencia común, sin remitir la reflexión de la que emerge esa conciencia a una instancia subjetiva que trasciende el tiempo y la historia. Toda colectividad necesita de un mito original, de una gloriosa Edad de Oro a la que la ligan sus antepasados y en la que Dios «vino a verles». Porque de otra forma, sin apelar a esa reflexión absoluta, no se constituye conciencia alguna. Por ello, la conciencia individual, consciente también de su finitud y limitación empírica, se remite a una conciencia colectiva, a un «nosotros», que a su vez la remite al origen de toda conciencia, que no puede ser otro que esa reflexividad absoluta que en todas las culturas, de una u otra forma, tiene el nombre de Dios.

Por eso, la conciencia de nuestra propia dignidad, el sentido del honor, es algo que nos integra en una comunidad consciente, que tiene /363 un origen glorioso en el que se da testimonio del carácter divino de sus raíces. Por el contrario, la fórmula bíblica de la condenación es cuando Dios mismo dice a los malditos: «No os conozco». Porque si Dios no me conoce, sin la reflexión divina que fundamenta toda autoconciencia, yo no puedo reconocerme a mí mismo, y estoy fuera de la comunión salvadora, en la eterna vergüenza, y para siempre perdido, vagando como fantasma, como fenómeno sin noúmeno, en medio de la historia y, como Caín, entre otros sujetos que huyen de mí. /365

Capítulo VII

ILUSTRACIÓN, IDEALISMO, ROMANTICISMO

1. De la Ilustración al Romanticismo: cuestionando una ruptura

Uno de los tópicos más establecido en la historia de nuestra cultura, es que, respecto del hilo conductor que liga toda la modernidad desde sus orígenes nominalistas, pasando por el racionalismo, hasta la Ilustración y a su cima intelectual representada por Kant, el romanticismo representa una quiebra, una fractura histórica, e incluso un movimiento involutivo y restaurador; tal y como en *La Cristiandad o Europa* de Novalis intenta recuperar las esencias medievales y religiosas del pensamiento. Esta fractura intelectual tendría su reflejo en tantas biografías de prohombres románticos como Friedrich Schlegel, Chateubriand o Guizot, y tantos otros que en la Francia restaurada o de Luis Felipe y en la Austria de Metternich, se convirtieron en verdaderos agentes intelectuales de la reacción. Por otra parte, el recurso romántico al misterio y la paradoja, al sentimiento, a la tradición, a las ruinas históricas y al espíritu de caballería a lo Sir Walter Scott, bien parece un abandono de aquellas exigencias de claridad y distinción que pusieron el *sapere aude!* como lema en el escudo de armas de la Ilustración.

No vamos a entrar aquí en estas cuestiones biográficas, ni en la compleja deriva del pensamiento romántico a lo largo del siglo XIX. Más bien me interesa centrarme en los orígenes mismos de ese pensamiento en el círculo de Jena, en el que se puede captar el impulso del primer romanticismo en unos años —se trata de fechas muy precisas, que van de 1794, cuando Friedrich Schlegel llega a Jena, a 1800, cuando /366 muere Novalis y Schelling abandona poco después esa ciudad con Caroline Schlegel— que están muy ligados a la recepción del pensamiento kantiano a través de Fichte, al fortísimo impacto de las obras de madurez de Goethe y Schiller, y a la conmoción que en todo el mundo occidental supuso la Revolución francesa. De

tal modo que cuando Hegel llega a Jena, ese pensamiento del primer romanticismo, tal y como aparece en la revista *Athenäum,* es algo ya conformado. No nos interesa, pues, el romanticismo posterior de Víctor Hugo y Lord Byron, sino ese impulso que transforma toda la filosofía del Idealismo alemán, de modo que podemos decir que la obra filosófica de Hegel a partir de su estancia en Jena, responde —en gran medida reactivamente— a ese impulso de transformación.

Y ese romanticismo, no sólo no es reaccionario, sino que refleja en el mundo de la filosofía y de la creación literaria el impacto de una doble revolución: de la Revolución francesa en el orden político, y de la revolución copernícana que supone en la intelectualidad germánica la recepción de la obra de Kant, muy especialmente de sus obras morales. Desde este punto de vista el romanticismo en absoluto supone una ruptura respecto de la Ilustración, sino que es más bien su culminación y el medio por el que el espíritu ilustrado se hace culturalmente fecundo a lo largo de todo el siglo XIX.

Esto es una hipótesis, contraria por lo demás al consenso. Lo que quiero hacer aquí es una especie de experimento interpretativo, que de lograrse bien podría servir como confirmación de esa hipótesis. Se trataría de mostrar cómo el impulso ilustrado culmina en la filosofía del idealismo alemán, y muy especialmente en el pensamiento de Fichte. De un modo, además, que lo hace operativo a lo largo del posterior desarrollo del siglo XIX. Y no de cualquier manera, sino precisamente mediante la recepción que la posteridad hace de la filosofía de Fichte a través de los autores románticos. Fichte y los románticos serían entonces la bisagra que permite establecer una continuidad esencial del pensamiento ilustrado más allá del siglo XVIII, como el impulso filosófico que conforma el pensamiento europeo hasta bien entrado el siglo XX, y en general hasta nuestros días, en los que podemos constatar la disolución «postmoderna» —mejor casi podríamos decir «postilustrada» y «postromántica» de ese impulso. /367

2. El idealismo de Fichte

Fichte es, a mi modo de ver, uno de los pensadores peor comprendidos de la historia del pensamiento filosófico. Bueno,

digamos con más modestia que lo fue para mí. Permítaseme una pequeña anécdota biográfica, que considero relevante, porque he podido comprobar que mis alumnos han pasado por una experiencia similar. A la edad de diecisiete años, ojeando un día un manual de historia de filosofía que había en la biblioteca de mi padre, me encontré con un capítulo titulado «el idealismo alemán». De entrada me invitaba a su lectura, porque a esa edad juvenil yo mismo me consideraba un idealista, y esperaba, por así decir, verme reflejado en aquellos pensadores. Como puede suponer cualquier lector mínimamente ducho en cuestiones filosóficas, el chasco intelectual fue importante, porque no encontré en esas páginas más que consideraciones muy difícilmente inteligibles, sacadas de un libro titulado *Doctrina de la Ciencia,* que nada tenían que ver con las ilusiones de una mente adolescente. A lo largo de mis estudios de filosofía, la comprensión que yo saqué de la filosofía de Fichte es que era una radicalización gnoseologista de la filosofía kantiana, en la que se eliminaba la servidumbre empírica de la «cosa en sí», para hacer del conocimiento generación absoluta de su objeto, hasta hacer del mundo exterior, del No-yo, autoposición original del Yo, simple momento en la autodeterminación del sujeto. Conclusión: Fichte era la exaltación absoluta del subjetivismo moderno, hasta llevar la filosofía al colmo de la soberbia, confundiendo el conocimiento con la creación del mundo..

Es cierto que, por múltiples razones en las que no vamos a entrar aquí, Fichte mismo puede ser culpable de semejante interpretación; pero no por ello deja de ser una malinterpretación. Que de ser correcta remitiría todo su pensamiento a la marginalidad de opiniones filosóficas tan curiosas como imposibles de asumir razonablemente.

Los problemas pendientes de Kant

A mi modo de ver, lo que Fichte pretende es solucionar, mejor, abrir una vía de solución, al gran problema que deja Kant pendiente en su filosofía. En un doble sentido./368

En primer lugar, toda la filosofía de Kant es un compromiso entre dos principios contrapuestos que necesariamente conducen a una contradicción. Por una parte, la experiencia es pasividad, y viene determinada por las afecciones que recibe de fuera. Éste es su carácter empírico, por el que el sujeto se en-

frenta a un mundo exterior por cuyo curso se ve determinado. Mas por otro, esa experiencia no sería conocimiento si no suponemos en ella un origen activo, puro, a priori; un pensar que no piensa nada fuera de sí mismo, que es por sí y no por otro, esto es, un «yo pienso en absoluto que tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Éste es su carácter trascendental, en virtud del cual la experiencia lo es de un Yo puro que en ella se determina a sí mismo, de forma que esa experiencia es propiamente un proceso de *auto-determinación.* En virtud del carácter empírico podemos decir: «Yo pienso como las cosas son»; y en virtud del carácter trascendental: «Las cosas son como yo pienso». Dicho de otra forma, el Yo es una instancia *incondicionada,* que necesariamente hemos de suponer como última condición de posibilidad de una experiencia... en la que ese mismo Yo se ve *condicionado* por su circunstancia externa.

Ciertamente Kant intenta salir de esta contradicción diciendo que lo primero es así respecto de la *forma* del conocimiento; y lo segundo respecto de su *materia.* Pero esto no resuelve dicha contradicción, sino que simplemente la consagra, de un modo que inestabilidad todo el esquema y exige su solución. Porque el proceso de síntesis en que consiste el conocimiento, es más, en que consiste el mismo Yo como actividad pura a priori, queda abierto hasta lograr la trasparencia formal de todos los contenidos materiales de la experiencia, es decir, hasta que *todos* los juicios sintéticos muestren su validez a priori. O para decirlo en terminología de Leibniz, hasta que todas las verdades de hecho alcancen el estatuto de verdades de razón. Esto supondría la total anulación de la distancia ontológica entre fenómeno y cosa en sí, y entre cosa en sí y yo nouménico.

En esto consiste «el ideal de la razón pura». Y toda la filosofía de Fíchte parte de la consideración de que es un ideal al que, como sujetos que somos, sencillamente no podemos renunciar. Es cierto que Kant dice que no puede ser realizado por la razón teórica en la forma de un discurso sistemático demostrativo, y que por tanto es, más bien, objeto adecuado de la razón práctica como última exigencia moral de nuestra /369 acción. Por eso dice Fichte que la filosofía que se tiene depende

del tipo de hombre que se es, en el sentido moral de esta expresión.

Pero no conviene perderse aquí en disquisiciones abstractas, cuando lo que está en juego es el más elemental sentido de la existencia propia, y no una teoría especulativa. Y todo esto —la contradictoria relación entre el yo empírico y el yo trascendental— tiene que ver con la no menos contradictoria relación entre libertad y naturaleza, como la otra cara de ese mismo problema que queda pendiente en la filosofía kantiana.

Horror naturae

No está de más situar esta relación en su contexto histórico-cultural; porque las connotaciones actuales del concepto de naturaleza son muy diferentes de las que tenía aún en el siglo XVIII. Mientras para nosotros la valoración de lo natural es positiva, para los hombres de la Ilustración la naturaleza era madrastra más que madre. Lo que hace con nosotros se recoge para ellos en la terrorífica imagen del terremoto de Lisboa. Estado de naturaleza es para Hobbes el cúmulo de todos los horrores. Y para Spinoza, la naturaleza como reverso sensible del poder de Dios, es aquello ante lo que nada podemos hacer, despliegue necesario de la ley interna de la Substancia, y contrapunto de nuestra impotencia. La naturaleza era todavía: hambre, peste, guerra y, en definitiva, muerte. Algo de lo que había que huir, buscando refugio en las ciudades, sobre todo si estaban, como empezaban a estar, bien saneadas. La higiene aparece entonces como el afán de separarse de una naturaleza que se representa bien como suciedad y excremento, y de la que hay que separarse radicalmente. Posteriormente será el *water closed* el artilugio perfecto que separa el mundo de los hombres, de la vivienda, de la urbanidad, del mundo de las ratas, de las alcantarillas y, en suma, de la naturaleza.

Obsérvese, en otro orden de cosas, la compleja relación ante la naturaleza que se refleja en los jardines dieciochescos, en los que el mundo del aligustre, más que reflejo de sí mismo, se ve transformado en representación de la geometría. La naturaleza se hace abstracta, resultado del racional diseño, decorativa, y sólo así inofensiva y amable, escenario adecuado para la diversión y el solaz.[370]

Pues bien, lo que está aquí en juego es la actitud del sujeto frente a esa naturaleza y frente a la ley de su necesidad. Y hay que decir que no se trata de una cuestión gnoseológica, acerca de si es el sujeto o la realidad transempírica lo que tiene primacía constitutiva frente al otro término. Se trata más bien de si un sujeto puede conformarse con la realidad empírica o debe, por el contrario, trans-formarla; si trata de ver (decidir o dirimir, más que saber) quién condiciona a quién.

En el primer caso el sujeto se muestra impotente frente a la realidad empírica. Esto es lo que los idealistas llamarán «dogmatismo», como actitud moral que corresponde al «realismo» gnoseológico, y que moralmente se refleja en expresiones como: «¡Hay que ser realistas!», «¡no hay nada que podamos hacer!», etc. En la dicción popular, estas expresiones equivalen a esa otra en la que se manifiesta el colmo del fatalismo: «¡Estaba de Dios!». Es importante esta última expresión, porque en ella se pone en evidencia la esencia spinozista del «dogmatismo» frente al que Fichte quiere presentar una alternativa.

La esencia moral de la filosofía spinozista consiste en entender que el fundamento de toda realidad, incluida muy especialmente la subjetiva, es siempre exterior a la realidad fundamentada. Ésta resulta ser así esencialmente modificación de una totalidad externa, en un proceso causal en el que es fundamentalmente efecto, de otra cosa. Esto, que todas las cosas tienen su causa fuera de sí, es para ellas la necesidad. El fundamento es siempre lo otro. Y esto es lo que Spinoza llama la Substancia, que también puede ser entendida, indistintamente, como Dios o como naturaleza, como aquello que el sujeto particular —que es una modificación de esa substancia según el atributo del pensamiento— simplemente se limita a reflejar. Esa absoluta causa externa, en tanto «otra» respecto de todas las cosas, es Dios, cuya omnipotencia es reflejo de la absoluta impotencia de todo lo demás. Es el imperio de la facticidad: las cosas son como son, y Dios no es otra cosa que la absolutez misma de «lo que pasa».

Es curioso cómo aquí confluyen ideas propias de la modernidad nominalista, tal y como la representa Spinoza, con telúricas concepciones del mundo, que se manifiestan en la vulgar idea de providencia, según la cual todo lo que ocurre es voluntad de Dios, y por tanto un imponderable que nos determina

desde fuera. Como si de un espejo se tratase, nuestra propia conciencia sólo puede reflejar lo que ocurre; y Dios es el simple nombre del destino./371

Es contra este planteamiento contra el que la conciencia idealista se revela, negándose a aceptar «lo que ocurre» como el límite último de su determinación; o lo que es lo mismo, negándose a aceptar su propia determinación empírica como determinación de sí misma.

El idealismo como teoría del fundamento

Hemos descrito el problema que hay que resolver, ciertamente como un problema moral, existencial mejor, en un sentido que a partir de Kierkegaard recoge muy bien la intención de Fichte. Pero esta cuestión no se resuelve en ese ámbito existencial en que se plantea, al menos no sin ampliarlo al máximo alcance de una teoría ontológica. Porque lo que está en juego es la esencia misma de la realidad y de su fundamento.

Para Spinoza, que parte de la concepción nominalista, toda realidad es como es en tanto que es efecto, es decir, en tanto que tiene su fundamento y razón en *otra* cosa distinta. Por eso la ley que la rige es la necesidad. Dicho de otra forma, su tesis central es que el fundamento es siempre lo «otro», lo que está fuera. Y eso, en flagrante contradicción respecto de la tradición aristotélica, es lo que él llama la Substancia, que implica en sí misma la desubjetivización de todo lo demás. Es cierto que esta Substancia es *causa sui* (y por eso sólo ella es libre), pero sin olvidar que se trata de una totalidad *abstracta,* en el sentido etimológico, separada de toda realidad. Ese «Dios», no es por tanto sujeto, no es persona; y lo mismo lo podemos llamar «naturaleza», como marco legal de todo acontecimiento que se sigue necesariamente como simple modificación del todo. La consecuencia es el «realismo» o «conformismo» estoico anteriormente descrito: lo que sucede es el límite último de sí mismo, el vaciado concreto de la Substancia, que efectivamente se vacía, se agota, en eso que sucede.

Para Fichte, por el contrario, en una decidida contraposición frente a esa desubjetivización nominalista, la realidad es fundamentalmente sujeto: lo que es sí mismo. Su ley es la identidad («A es», quiere decir «A es A»), y por eso una cosa no se entiende por su relación con todas las demás, sino consigo

misma. Y por eso, tampoco consiste en ser efecto, sino causa; no es inercia, sino fuerza; fuerza además que a partir de sí se /372 expande hasta alcanzar la totalidad, de modo que en todas las cosas no limita sino consigo misma. Si en el planteamiento de Spinoza cada cosa está limitada por todas las demás, para Fichte la realidad esencial es límite de sí misma; y por tanto de algún modo infinita, absoluta. Y entonces la conclusión es que el fundamento no es substancia, en el sentido de Spinoza, sino sujeto. Y ese fundamento absoluto, idéntico consigo mismo, por sí mismo activo, para el que toda determinación, y por tanto, toda relación con todo lo demás, es autodeterminación; ese Absoluto, tiene un nombre, mejor dicho, un pronombre: «Yo soy». La identidad del fundamento («A es A») se expresa adecuadamente como «Yo soy yo».

Antes de seguir adelante, es importante situar esta disquisición en el marco general de la tradición. Porque Fichte no quiere decir —así se interpretó erróneamente por sus contemporáneos en la famosa polémica del ateísmo, que conllevó su expulsión de la Universidad de Jena— que yo sea absoluto, y menos el fundamento de todas las cosas, sino que el Fundamento es efectivamente absoluto en la forma de la reflexión y es por lo tanto un Yo. A mi modo de ver lo que dice Fichte viene sencillamente a clarificar un texto bíblico (*Ex.* 3, 14), que no se termina de entender en la tradición; clarificación que permite ampliar su sentido hacia ámbitos de confluencia con el idealismo alemán. En el monte Horeb, cuando el Altísimo envía a Moisés a decir al pueblo de Israel que debe ponerse en camino hacia la tierra prometida, Dios se da a conocer primero en un signo: una zarza que arde y no se consume. Es la imagen de la actividad que se alimenta a sí misma, de lo que, en efecto, Aristóteles designó como actividad pura, característica del pensamiento, en general, y de Dios propiamente. Y luego, a la pregunta por su identidad, Dios responde a Moisés: yo soy «Yahvé».

La tradición ha traducido mal el hebreo. Yahvé no es «el que es». Tomás de Aquino quiere reconocer aquí su caracterización de Dios como «ipsum *esse* subsistens», de modo que Dios es el que *es* propiamente, mientras que las criaturas lo son analógicamente o por participación, de forma limitada y por así decir disminuida. Pero con esa traducción se pierde como algo esen-

cial el carácter reflexivo de la afirmación del ser en primera persona, como lo más propio de Dios. Interpretación que, por otra parte, estaría también abierta para el mismo santo Tomás con sólo acentuar de modo distinto la caracterización que él propone: como «*ipsum* esse *subsistens»* en vez de como «ipsum *esse* /373 subsistens»; de modo que se pusiese en primer plano el necesario carácter reflexivo del fundamento, en línea con la consideración de Aristóteles de que el primer motor, que es acto puro, necesariamente ha de ser pensamiento de sí mismo, *noesis noeseos.* Si Dios es ser en el modo absoluto de la mismidad reflexiva, entonces su nombre propio no es «el que es», tampoco «el *ser»,* sino el *mismo* ser *subsistente,* que emerge de sí mismo como pensante reflexión en sí. Esto es, su nombre propio es «Yo soy». Y eso es lo que en hebreo viene a significar Yahvé, lo mismo que Fichte dice del Absoluto. Es una pena que ni Fichte cite en este contexto esa tradición bíblica, y que la tradición filosófica cristiana haya entendido a Fichte como desafío subjetivista contra el teísmo. ¡Son ganas de no entenderse!

Porque tanto Dios como Fichte están diciendo lo mismo (también lo dice Heráclito: «El que habla y piensa bien, dice lo mismo que el Logos: una son todas las cosas»), a saber, que lo primero, el origen, no es la dispersión y la exterioridad, sino la reflexión y la interioridad. El origen y fundamento es un Yo. Y lo mismo dice Platón, para el que el camino hacia las cosas *mismas,* hacia las *ousiai,* que él llama *ideas* porque son aquello con lo que se identifica el recto pensar, es la memoria, el recuerdo, la recuperación que el alma hace de sí misma, allí donde todo conocimiento es reconocimiento de lo de siempre sabido. Y lo mismo san Agustín: *«Noli foras ire, in teipsum reddi; in interiore homine habitat veritas»;* y por eso conocerse a sí mismo, y a todas las cosas, es conocer a Dios. Porque Dios no está en la inmensa extensión (como en Newton, para quien el espacio es *sensorium Dei),* sino más bien en la no menos infinita reflexión que designamos cuando decimos «Yo». Aquí se juntan la tradición intelectual griega —para la que el pensamiento es un *legein,* una *recollectio* que dirán los latinos— con la ascética cristiana del *recogimiento,* para la que la oración *(logos,* por cierto), que es diálogo con Dios, es fundamentalmente «vida interior».

Para Fichte, lo propio del Absoluto es la *Unbedingtheit.* Lo traducimos como «incondicionalidad», y está bien, porque se pone así de manifiesto el carácter trascendental por el que el Absoluto no admite condición alguna externa. Pero la etimología del término es importante, porque en alemán *Ding* significa «cosa», en el sentido más cósico, inercial, del término (no como en el castellano «asunto», cuya traducción correcta sería *Sache).* Y tiene que ver en un sentido muy filosófico, por- /374 que la cosa es lo que está *be-dingt,* condicionado desde fuera por *otras* cosas. Por eso, para Spinoza, lo esencial de las cosas es que son *cosas,* todo es *cosa;* y la Substancia no es otra cosa que *todas* las cosas. La esencia del fundamento es la *Be-ding-t-heit.* Por el contrario, lo que es por sí y no por otro, lo que no tiene condición o determinación externa, es lo que en sí mismo no es cosa. Dicho de otra forma: la esencia de todas las cosas es lo que en sí no es cosa: el espíritu. Y eso es el Yo. Y por eso el idealismo se entiende a sí mismo, frente a Spinoza, como una filosofía del espíritu, que es además sinónimo de filosofía de la libertad.

El idealismo como tarea

Ante caracterizaciones tan absolutas y metafísicas del Yo, uno puede preguntarse ahora: ¿qué hago *yo* en medio de esto, que no soy lo absoluto incondicionado, sino cuerpo en medio de la naturaleza; que fui nacido sin permiso mío, y me moriré —decimos— cuando Dios quiera; que lejos de ser actividad pura, estoy a merced de cualquier accidente que me suceda; en definitiva —lo que parece más evidente que todo lo dicho hasta ahora— que no soy Dios? Pues pasa algo tan sencillo como contradictorio: que yo soy un yo que no soy tal; o un yo que es no-yo; o en cualquier caso un yo que tiene la contradicción de tener su determinación fuera de sí, o lo que es lo mismo, un yo fuera de sí, en la forma de contradicción consigo mismo.

Una vez más no se trata de silogismos especulativos. La filosofía de Fichte parte de una experiencia existencial al alcance de cualquier subjetividad finita, en la que se manifiesta la relación que tenemos con nosotros mismos como una fractura, como una escisión. Y si es cierto que la naturaleza es el nombre mismo de esa escisión, no lo es menos que la fractura no es respecto de otra cosa, sino respecto de nosotros mismos. La

naturaleza, las cosas, muy especialmente nuestro cuerpo mediante el que nos insertamos entre ellas, es el dolor y sufrimiento de nosotros mismos, en la forma, en efecto, de los cuatro jinetes del Apocalipsis. La naturaleza es que no tengo qué comer, que estoy a merced de cualquier contagio, en perpetua lucha con los demás y a la vez conmigo mismo, y en definitiva que me muero y soy «polvo que al /375 polvo revierte». Todo ello mientras, como en el cuento del barón de Münchhausen, desaforadamente intento sacarme a mí mismo del marasmo tirando de la propia coleta. Y al final somos calvos.

Pero este mismo intento es nuestro sino y grandeza, la forma de ser yo en medio del mundo. Yo no soy otra cosa que el intento siempre abierto de ser yo mismo en medio de determinaciones extrañas, la lucha constante por convertir lo que no soy en reflejo de lo que soy, y por tanto por convertir en autodeterminación mi determinación empírica.

¿No sería, si no más digno, sí más sensato y realista conformarse con las cosas, aceptar como propia esa determinación y sumirse en la dulce somnolencia del fluir natural, aceptando como razonable lo que de por sí ya es racional? Pues no puede ser, nos dice Fichte. Este estoicismo es inviable, y no por razones teóricas, sino porque la misma conciencia de nosotros mismos es conciencia de un fundamento en virtud del cual las cosas tienen que ser como yo las puedo querer en absoluto, esto es, conciencia de que un mundo en el que los niños pasan hambre, las mujeres son violadas, los cojos cojean, los ciegos no ven y los muertos, muertos se quedan, es un mundo que «no puede ser», en el que «no hay derecho», en el que las cosas *no* son, a saber, como deben ser. Yo mismo, la conciencia que tengo de mí como Yo, soy la protesta contra el límite en el que mi determinación empírica se muestra como inasumible.

Diría el estoico: «Pues si no te gusta, te aguantas; porque, *esto es lo que hay». «*No —respondería el fichteano—porque la conciencia que tengo de mí mismo, unida a la de un mundo que yo pueda querer como propio, no es un vano deseo, sino conciencia del fundamento absoluto en virtud del cual las cosas *pueden* ser de otra forma, *tienen* que ser de otra forma, *serán* de otra forma. Porque en definitiva *son* (en su fundamentalidad) de otra forma, a saber, lo que emerge de la actividad de un sujeto como desarrollo de su autodeterminación y, efecti-

vamente, como aquello que esa subjetividad puede afirmar como reflejo de lo que ella es, es decir, como despliegue de su buena voluntad. Y yo mismo, como incondicionado trascendental inserto en un mundo de cosas empíricamente condicionadas, no soy otra cosa que la infinita tarea de hacer de eso, de lo que hay, un mundo siempre mejor, hasta que llegue a ser el mejor de los mundos; aquel que todo sujeto puede querer como propio y ante el que pueda decir: así es, porque así lo quiero, y no por otra /376 razón que porque yo soy así. Entonces el mundo será el infinito reflejo de nosotros mismos. Eso se llama el mundo ideal, y la conciencia de que es una posibilidad abierta ante la que hemos de hacernos responsables, se llama «idealismo». Lo sostuvo Fichte; más no como una abstrusa teoría gnoseológica, sino como esa —eso sí, teóricamente fundada— actitud existencial que cualquiera puede reconocer como tal.

Excurso para cristianos: la voluntad de Dios

Ya nos hemos distanciado de la interpretación según la cual la voluntad de Dios es «lo que pasa». Quiero insistir en que esa interpretación es spinozista, estoica, pero en absoluto judeocristiana. Obsérvese que cuando los cristianos rezamos el Padrenuestro, no decimos: «Se hace tu voluntad así en la tierra como en el cielo», sino «hágase», en subjuntivo, que es el modo verbal de los deseos, en los que pretendemos que las cosas sean en la tierra, esto es, en su determinación empírica, lo que son en el cielo, es decir, en su determinación trascendental, reflejo de la misma autodeterminación del Creador. Pedimos que las cosas sean «como deben ser», «como Dios manda». Y es que en el horizonte judeocristiano la voluntad de Dios tiene un sentido mesiánico. Es «lo que ha de venir», lo que —como se expresa Ernst Bloch— «todavía no» es, pero «será». Es el objeto de esa misma esperanza en que consiste y se sustenta nuestra vida. Cuando los discípulos de Juan el Bautista, enviados por su maestro, van a preguntar a Jesús si es él el Mesías, el que «ha de venir», Jesucristo les contesta con una indirecta: «Id a Juan y decidle lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva». Es decir, decidle a Juan cómo conmigo la tierra se convierte en cielo, se realiza el mundo ideal, se «cumple» la voluntad de Dios.

No es de extrañar que se diga que la voluntad de Dios es un «misterio», cuando se pretende hacerle responsable del sufrimiento de un niño. Pero eso no tiene más misterio que el del error. Al contrario, Jesucristo se muestra a los discípulos de Juan como la misma voluntad de Dios, la universal benevolencia del Creador, en el mundo. Lo cual es algo que se puede ver y oír, que es evidente, en los efectos que todo el mundo puede efectivamente reconocer como la voluntad esperada /377 de Dios. Porque lo que Dios quiere es lo que «a todos nos gustaría», aquello que puede reconocer como objeto adecuado de su asentimiento cualquier sujeto de «buena voluntad», Y eso es lo que el ángel anuncia con el nacimiento del Salvador: «¡Gloría a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad!», que aunque también aquí esté equivocada la traducción (sería más bien «paz a los hombres que ama el Señor»), la tradición anda en este caso bien acertada con su error. No hace falta recordar que estamos hablando efectivamente de una voluntad trascendental; de una voluntad pura; y no de una apetencia empíricamente determinada. Y entonces, efectivamente, la voluntad de Dios no es otra cosa que lo que yo quiero y puedo querer como sujeto racional, porque yo soy sujeto moral en la medida en que de esta forma soy capaz de identificarme por medio de mi «buena voluntad» con esa universal benevolencia de Dios. El mundo ideal no es entonces, como hemos dicho, otra cosa que el mundo tal y como un sujeto racional puede querer que sea: que los niños crezcan sanos, que los amantes estén juntos, que los pájaros canten, las nubes se levanten y llueva cuando hay sequía. De este modo, el mundo ideal no es ni puede ser sobre nadie algo impuesto, sino despliegue para cada uno de su libertad.

La polémica del ateísmo

Naturalmente, esto no lo dice Fichte. Lo digo yo en un intento de contextualizar su filosofía en el entorno de una tradición que en absoluto le es extraña. Pero no haríamos justicia a una elemental responsabilidad hermenéutica si a continuación no dijésemos que Fichte fue acusado de ateísmo, a resultas de lo cual tuvo que abandonar la Universidad de Jena en 1798. No vamos a entrar en los detalles de esta polémica, que tiene más interés histórico-biográfico que conceptual. El caso es que, a mi

modo de ver, aunque Fichte rechaza vehementemente esta acusación, y aunque el desarrollo posterior de su biografía intelectual corrobora la original armonía de su pensamiento con la tradición religiosa, no es menos cierto que en sus primeras formulaciones hay una ambigüedad de fondo que deja abierta la posibilidad de una interpretación cuando menos «laica», si no explícitamente atea del idealismo./378

Ya es sospechoso que en la primera redacción de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, Dios sólo aparece nombrado dos veces. Una para decir que, en contraposición al estoicismo, la *Doctrina de la Ciencia* no es ateísmo. Pero la otra para decir también, efectivamente, que la esencia de Dios, que sería pura positividad reflexiva, es impensable para nosotros, sujetos finitos, para los que la reflexión se sigue siempre como vuelta al Yo desde la superación del No-yo, esto es, de su negación empírica concreta. Más explícito es en este sentido el primer Schelling, que, pensando seguir de cerca a Fichte, expresamente rechaza como vía de escape a la finitud reflexiva del sujeto, lo que despectivamente considera como entusiasmo religioso *(Schwärmerei)* y asume posiciones que preanuncian lo que en Nietzsche se convertirá en un voluntarismo trágico. Una conciencia nouménica pura —un Yo sin No-yo— quedaría en la absoluta indeterminación y no sería autoconciencia, condenada en su beatitud al infinito aburrimiento. Y al revés, el afán de la conciencia por superar todos sus límites, parece tener como condición de posibilidad asumir que esta tarea es infinita. Y por tanto precisamente la infinitud que al Yo le es dada —como tarea— parece tener como condición de posibilidad asumir la imposibilidad de su conclusión. Estamos a un paso de afirmar, como hará Nietzsche explícitamente, que la apertura de la voluntad hacia el trabajo creativo de su infinita superación, exige la renuncia a una solución «en el origen», o si se quiere una original desesperación. Dicho de otra forma: la «muerte de Dios» es el adecuado reverso del «superhombre».

Este problema que se plantea en estos orígenes del idealismo está luego latente a lo largo de todo el pensamiento contemporáneo. Así Heidegger, que en su primera filosofía asume ciertamente posiciones fichteanas, allí donde afirma que la «decisión» de ser sí mismo en medio del mundo es lo que abre ese mundo como horizonte del ser, afirma expresamente que

el ateísmo es condición de posibilidad de la filosofía. Uno de los autores que con más vigor ha replanteado este problema ha sido Ernst Bloch en su *Principio Esperanza.* Para él todo proceso, y muy especialmente la historia humana, está determinado por su fin. La esencia de toda realidad no es lo que *es* sino lo que *todavía-no* es, como aquello precisamente que supera la negatividad del origen. Esta tensión hacia el fin la quiere llamar Bloch, con un controlado antropologismo, «esperanza». Podría haberlo llamado también voluntad, y /379 decir que todo consiste en su querer ser más. Pues bien, esto le lleva a concluir que, precisamente, el origen de todo es la negatividad, el No del «todavía-no», de tal manera que el futuro aporta en el progreso histórico una esencial novedad, y el «mundo mejor» no consiste en la vuelta a ninguna «edad de oro» o «paraíso perdido». Y entonces concluye, en plena consecuencia con sus postulados marxistas de fondo, que la condición de posibilidad del progresismo histórico, del compromiso esperanzado con la historia, no es otra que el ateísmo. Que Dios no existe y que nadie garantiza por tanto el triunfo final de los ideales históricos, es lo que nos lleva a un compromiso combativo por realizarlos, es lo que convierte la historia en lucha esperanzada en la que todo triunfo depende de nuestra capacidad de realizarlo. Dios es, si acaso, futuro, el resultado de nuestro esfuerzo por realizarlo, aunque esa realización, evidentemente, quede aplazada al infinito.

Digo que Bloch es en esto coherente con su planteamiento marxista de base. Pero aún más lo es con la idea hegeliana de que el Absoluto es —dice— resultado. Y aquí, a mi entender está la clave de toda esta decisiva cuestión. Se trata de lo que bien podríamos denominar la venganza de Spinoza. Me explico: lo que pretende Fichte es desarrollar el criticismo kantiano, radicalizarlo ontológicamente, a fin de presentarlo como una alternativa, por así decir simétrica a Spinoza. Teoría fundamental del sujeto, donde en Spinoza era teoría de la substancia como fundamento. «Sistema de la libertad», frente a «sistema de la naturaleza». En esa obsesión por la simetría, a mi modo de ver, Fichte comete dos errores importantes, que tienen desastrosas consecuencias para el propósito que lo anima. Uno, del que hablaremos más tarde, es la obsesión, en la que le siguen Schelling y Hegel, por convertir el idealismo en un sistema filosófico,

en sí mismo cerrado y con la misma coherencia deductiva que envidian en Spinoza. Y la otra es la subrepticia y acrítica aceptación del principio spinoziano de que «*omnis determinatio est negatio»,* de que toda concreción de la realidad tiene lugar en cada cosa como un límite negativo que la separa de su fundamento, de modo que para Spinoza la substancia en sí misma es tan absoluta como indeterminada. Se determina en sus modos, pero éstos son tales, a diferencia de los atributos, precisamente porque *no* son la substancia. Es aquí donde el supuesto panteísmo de Spinoza se convierte en ateísmo. Porque, la Substancia, que en su identidad es «*sive Deus»,* tiene para ser /380 «algo» que hacerse lo diferente de sí misma, en las cosas concretas que constituyen sus modificaciones. Ciertamente, podemos ahora totalizar esa pluralidad de modos y reidentificarla con la Substancia, pero ahora ya no es Dios, es «*sive natura».* Y esa naturaleza no es otra cosa que la totalidad de las negaciones de Dios mismo.

Lo dijimos al hablar de Newton y de la idea mecanicísta de fuerza, que no constituía reserva alguna más allá del cambio de velocidad que producía en una masa inerte, y que se mide entonces, no en sí misma, sino mediante su contrario, que es el cambio de estado de una masa inercial. *Por eso no hay más fuerza que la que deja de serlo.* Toda la «dinámica» termina reducida a «cinemática», eso sí, de masas, esto es, de aquello que no tiene fuerza alguna, sino que consiste en la pura capacidad de recibirlas.

Absoluto y proceso

En qué medida el idealismo sigue aquí a Spinoza, lo vemos efectivamente en Hegel, al hilo de la idea —mucho más central en su sistema de lo que parece a primera vista— de *Wirklichkeit.* Lo traducimos por «realidad», pero *wirken* es, más bien, «efectuar», de modo que lo *wirklich* es más propiamente lo «efectivo» (como cuando decimos: ¡en efecto!). Pues bien, el Absoluto, el Fundamento, el Principio, la Fuerza, Dios, o como queramos llamarlo, es originalmente una magnitud indeterminada en su idéntica positividad. El Ser es así lo mismo que la Nada, y su absoluta libertad es inacción. Porque al igual que la fuerza de Newton, sólo es real en el efecto en que se agota. Sólo en su negación, es decir, en la relatividad de los efectos, es

el Absoluto algo concreto, y sólo en este sentido *wirklich.* Sólo es «real» en tanto que concreto y «efectivo», es decir, en tanto que inidéntico y limitado respecto de sí mismo.

De ahí la conclusión: no es que Dios sea todas las cosas, es que las cosas son la realidad de Dios, que es algo muy distinto, porque entonces Dios tiene su «efectividad» no en lo que Él es, sino en lo que no es, en las cosas, de las que ha pasado ahora a ser mero *reflejo.* Sólo así se sigue la tremenda conclusión de Hegel: el Absoluto, en su realidad, el absoluto concreto y determinado, no es un origen sino sólo final. Pero /381 no un fin, en el sentido aristotélico, como lo que causa el proceso, sino más bien «resultado», como lo que el mismo proceso «efectúa». Eso supone afirmar que Dios es *sólo* lo que nosotros como sujetos pensamos cuando, al final, totalizamos, como trascendente respecto de nosotros mismos, el proceso histórico de nuestra experiencia como tales sujetos. Y eso, lo diga Feuerbach, Hegel o Spinoza, y en la medida (confusa) en que lo digan Fichte y Schelling es, en el común sentir de las palabras, sencillamente ateísmo.

Como si hubiese previsto este desarrollo histórico de los conceptos; como si quisiera prevenir la interpretación que Bloch hace del concepto aristotélico de materia como lo que precontiene, *en sí misma y como negación de la forma,* su desarrollo final, ya deja Aristóteles advertido que el acto precede *siempre* a la potencia. Y eso no significa que antes de la potencia haya *otro* acto, al modo como el bloque de mármol se hace en potencia el Moisés en presencia de Miguel Ángel. Eso ocurre en el movimiento violento propio de la *techné,* no en el que se sigue «por naturaleza» y en virtud del cual el ente deviene, realiza, desarrolla y despliega, lo que *ya* es en el origen. Pero entonces no se puede decir que ese movimiento *determine* lo que el ente es, sino que esa determinación, que lo es del proceso mismo, es previa a dicho proceso, tiene un carácter formal y a priori, y no material y a posteriori. El origen en modo alguno está indeterminado, sino que es autodeterminación original, positiva. Y es precisamente porque esa determinación es positividad original, por lo que toda negatividad, todo límite respecto de ella, se convierte en potencia, en *hóresis.* Mas no como un afán vacío, sino como reivindicación concreta del origen.

No, la materia no determina nada, sino que es lo determinado desde el acto original de la forma. Por eso la negación en que consiste se hace dinámica, reivindicación de lo que debe ser y no es *en concreto,* aunque sea lo que originalmente las cosas son. No es que la libertad sea liberación y se concrete en la superación de esta determinada opresión; sino que, justo al revés, esa opresión es *tal* por la libertad que en ella se niega.

De ahí que la historia, el resultado del proceso, no «dé igual» y podamos decir que algo «ha salido mal». Esto no ocurre en el movimiento violento; y todo artista pueda decir lo del dicho: «Si sale con barba san Antón y si no la Purísima Concepción». Porque en este caso la alteridad del acto y la potencia hace que ambos estén respectivamente indeter- /382 minados. El artista, en este sentido, tiene que «demostrar» en sus obras que lo es, y sólo se hace verdadero en ellas, que por otra parte se determinan en lo que resulta del proceso. Pero en el movimiento *kata physin* esto no es así: porque acto y potencia se implican en él uno a otro, el proceso no determina sino que está determinado, y esa determinación original se le impone como un *deber ser.* Y así, si sale *de otra forma,* el resultado no determina el origen, sino sólo la *invalidez* del proceso. Los hechos no demuestran entonces nada, sino que se muestran ellos mismos como falsos, como extraños a su determinación, que se hace entonces frente a ellos *reivindicación.* Por eso el conocimiento no es constatación de lo que ocurre, sino *crítica* de eso mismo como lo que deforma y falsifica.

Pero todo ello, en definitiva, la posibilidad misma del idealismo como denuncia de una falsa «realidad»; el que Yo mismo como sujeto pueda saber más de las cosas de lo que ellas mismas *efectivamente* son, exige la determinación positiva o formal del origen, y que toda negación sea a este respecto precisamente indeterminación. La libertad de Sócrates no está indeterminada antes, sino después de ir a la cárcel, como aquello que reclama una liberación exigida por lo que él es.

Y esto que ocurre en todo proceso «natural», ocurre con la naturaleza misma como proceso: la naturaleza no «demuestra» el poder de Dios, sino que es lo determinado por ese poder, precisamente como lo que (todavía) *no* se realiza en ella. Las cosas están determinadas como lo que deben ser, no como lo que *de hecho* son, porque en esa facticidad y en tanto que hay

en ella una negatividad por la que la naturaleza refleja finitamente su origen infinito, la naturaleza está indeterminada, lo que quiere decir que no está acabada, que es imperfecta; o lo que es lo mismo, que las cosas «salen mal»; y el mundo tiene que ser «mejor», porque, como vulgar y sabiamente se dice, «no es como Dios manda».

La esperanza no es indeterminación respecto del triunfo final de nuestros afanes, sino justo al contrario, confianza en el triunfo final, precisamente allí donde lo infinito del anhelo tendría que ser desesperación de lograrlo si tal anhelo fuese vaciedad en su origen y mero resultado del proceso; de un proceso que en todo caso estaría entonces «bien». Más razón que Bloch tiene Dante en esto de la esperanza, cuando exige su abandono a las puertas del mundo sin Dios que es el infierno. Y no porque en ese mundo sucedan cosas horrorosas —que tam- /383 bien— sino porque todo lo que sucede tiene *en su efectividad* el último derecho a ser así, y lo mejor es siempre *cualquier* resultado del indeterminado y determinante curso del mundo. Toda determinación es entonces negación, pero última e insuperable, porque entonces estamos, en efecto, en el mejor mundo posible, a saber, el que hay. Toda esperanza es inútil protesta contra el poder de los hechos y la conformidad la única vía hacia la paz del alma.

Sin embargo, frente a esto, precisamente Fichte, que ciertamente no habla mucho de Dios en sus primeras obras, sí dice una cosa: que el estoicismo —y eso es lo que él entiende como las antípodas de su posición filosófica— es ateísmo. De ahí cabría deducir, *a sensu contrario,* que el teísmo es condición de posibilidad del inconformismo idealista que él plantea. En *La misión del hombre,* escrita poco tiempo después de su nefasta experiencia en Jena con el tema del ateísmo, las cosas van estando ya mucho más claras. El rechazo del sistema spinozista que ahí se plantea no es el resultado de una disquisición teórica. Que el Yo fuese mero reflejo de su circunstancia empírica y no tuviese más determinación que la negatividad de esos límites empíricos es algo, dice Fichte, que le «causa repugnancia». Pero hemos de decir: ¿es que el sistema de la libertad, alternativo al sistema de la naturaleza spinoziano, no tiene para Fichte más consistencia que un, igualmente empírico, sentimiento de rechazo?; ¿qué fuerza tendría la especulación contra Spinoza si

todo el alegato contra su sistema, contra la omnipotencia de los hechos, fuese que «no nos gusta»?

Estamos sosteniendo aquí una interpretación de Fichte que lo sitúa más en el ámbito de lo que hoy llamaríamos «filosofía de la existencia» que de la teoría del conocimiento. Es cierto también que el idealismo es para él una opción de la voluntad y que la filosofía que se profesa depende del tipo de hombre que se es. Pero que efectivamente se *es,* y no que a uno le *gustaría* ser en algún tipo de metafísico ensueño titánico. El yo no puede aceptar la limitación de la circunstancialidad empírica, la negatividad de la experiencia, no por cuestión de gustos, sino porque esa negatividad es contradictoria respecto de la absoluta positividad (Yo soy yo) nouménica en que se constituye originalmente como absoluto. También aquí, como en Aristóteles, el acto, eso que Fichte llama la *Tathandlung* y en la que el Yo consiste a priori, precede a la potencia. Y por eso, con la misma originalidad, el Yo en medio del /384 mundo, eso que más tarde Heidegger —moviéndose, por cierto, en este mismo escenario conceptual sin sentirse obligado a cita alguna— llamará *Dasein* y que podemos reconocer como la existencia de cada uno, se constituye como exigencia de ser sí mismo, efectivamente en medio de un mundo que tiene que ser transformado, desde la negatividad de su carácter empírico, desde la necesidad, a la libertad; hasta que sea el marco adecuado en el que el Yo pueda en efecto ser sí mismo. Pero esta exigencia en la que el mismo Yo en su finitud consiste, carece de sentido si el ser es en su origen, como pretende Heidegger, ex-sistencia, ser-en-el-mundo, y no más bien actividad pura a priori: Yo soy, Yahvé.

La razón como crítica

Lo que nos lleva a ver el mundo como inaceptable, como algo que «no puede ser»; lo que nos obliga a comprometernos con él para que sea siempre un mundo «mejor», es precisamente un plus de reflexión que en toda subjetividad pone de manifiesto un ámbito de trascendencia, un fondo infinito, algo divino en nosotros, que nos obliga, a fin de poder ser quienes verdaderamente somos, a que el mundo sea tal y como una voluntad racional lo pueda querer, es decir, a que sea, «como Dios manda» y «como yo quiero». El idealista es el que ve el mundo como Dios lo hizo, y por tanto el que percibe como ne-

gación, de sí, del mundo y del mismo Dios (como un «contra-dios»), este mundo empírico concreto, que desde la idea (como exigencia de síntesis al final de la cual Dios, Yo y el mundo somos una misma cosa) se presenta como objeto adecuado de crítica y como necesitado de la acción transformadora de una libertad comprometida y progresista.

Por eso, como bien ve Bloch, la esperanza no es un sentimiento empírico más, sino (en el sentido escolástico como determinación universal del ente, y en el kantiano como última condición de posibilidad de la experiencia de nosotros mismos y del mundo) una determinación trascendental. Conocemos las cosas porque las sabemos «mejores», y por tanto críticamente; y por tanto también en un marco «trabajador», en el que todo nos invita a colaborar en la infinita tarea de la universal mejora. Pero esta esperanza sería vano anhelo si cada cosa y nuestra expe- /385 riencia de ellas no anticipasen en su todavía-no algo absoluto. Ya que todas ellas, a su manera y con sus limitaciones, ponen de manifiesto como la gloria del mundo, algo que no es otra cosa que el original compromiso con su obra de la voluntad infinita que como sujeto y substancia, como *Hypokeimenon,* como nouménico «ideal de la razón», sub-yace a todo. De igual modo como el amanecer anticipa la luz que viene, no como la que se genera de las tinieblas, sino como la que originalmente luce por sí; de igual modo como la esperanza del nuevo día es recuerdo de todos los días que *ya* fueron, así toda esperanza es confianza en la original victoria del Absoluto, de Dios, sobre toda limitación.

Es cierto, como una y otra vez señala Bloch, que la esperanza tiene un momento de incertidumbre; pero esa incertidumbre afecta al sentido empírico de su ejercicio fáctico. No hay garantía sobre el éxito de todo esfuerzo, sobre el logro de todas las vidas. Pero esa incertidumbre no alcanza a la garantía trascendental de un triunfo final. Dudar de él es desesperar. Y por eso, y precisamente contra el telón de fondo de su inconsistencia (cuando, fiel a sus orígenes marxistas, Bloch afirma que la esperanza y el progresismo histórico tienen como condición el ateísmo, y que sólo hay Omega si no hay Alfa) toda su filosofía no es otra cosa que una grandiosa teología de la historia.

La voluntad y el tiempo en Nietzsche

La prueba está en Nietzsche. En él no hay inconsistencia. Pero conviene reparar en los costes. Es cierto que el Superhombre es voluntad creadora, generadora de lo nuevo. Es cierto también que su voluntad de novedad tiene como condición de posibilidad la muerte de Dios, al que se entiende como límite negativo de sus capacidades creadoras. Si Dios ha muerto, todo es posible. La voluntad no tiene más límite que sí misma. Pero efectivamente se sitúa, y precisamente en su circunstancialidad empírica, más allá del bien y del mal, sin más criterio que su propia fuerza. Todo proyecto tiene entonces derecho a existir, con la única condición del poder. Dicho de otra forma, es la victoria *fáctica,* su éxito en el orden empírico, lo que justifica los afanes de la voluntad; que se muestra como voluntad señorial allí donde se impone, y en tanto /386 que se impone. Frente a la voluntad poderosa que se expresa en hechos no cabe otra crítica que la resistencia; y esa crítica, que a nada puede apelar fuera del orden de los hechos, pierde con la derrota toda razón.

Pero hay más: en el orden empírico en que se ejerce y al que la voluntad misma se destierra en su constitutivo rechazo de la trascendencia, Nietzsche es consciente de lo precario de toda victoria. Porque en su aceptada finitud toda voluntad tiene en el tiempo un límite insuperable. Una vez más estamos en el reino de las contradicciones. Nietzsche es consciente de que la voluntad es expresión de incondicionalidad. Si se quiere algo, se quiere absolutamente (por eso toda voluntad tiene, más allá del deseo, que hacerse poder). Pero con Dios Nietzsche ha matado toda garantía de infinitud, y entonces, en efecto, el tiempo es el límite último del ser, que es entonces lo que, en efecto, «pasa». Y eso es inaceptable. De ahí lo que Nietzsche llama el «espíritu de la venganza», «el contraquerer de la voluntad frente al tiempo y su 'fue'». Ese contraquerer se puede ejercer en dos direcciones.

Una es falsa. Consiste en postular una garantía de eternidad contra el tiempo en la forma de una infinita voluntad intemporal, que es la de Dios. Y es falsa porque esa voluntad no es sino la negación de todo querer, la hipostatización última de la impotencia; lógica para una voluntad que recurre a los «trasmundos», como los llama Nietzsche, movida por la debilidad de no enfrentarse a su último desafío, que es el tiempo. Si Dios existe

no hay futuro: todo está ya decidido. En esto estaría conforme con Bloch. La otra salida, en efecto, no es tal salida, sino valiente enfrentamiento con la última realidad del tiempo. Como gráficamente se expresa en la *Gaya ciencia,* si esa serpiente se nos ha metido por la boca y nos muerde en las entrañas, no se trata de correr, sino de morder y escupir. Dicho de otra forma, el camino a la esperanza pasa por la desesperación. Y el tiempo hay que afirmarlo hasta el final, que (puesto qué es el último límite, *apeiron)* no es otro que el tiempo mismo.

Como literariamente ha descrito Michael Ende siguiendo a Nietzsche, la historia como límite último de sí mismo es *Die unendliche Geschichte.* Pero se ha traducido este título al castellano especialmente mal, porque una historia infinita no es la que nunca termina, sino justo la que en cada instante está acabando. El reino de la fantasía se renueva, dice Ende, allí donde el que escribe la historia aparece en la historia misma, /387 y en ese momento el lector, que se enfrentaba a la historia con la debilidad del que está en un mundo extraño, descubre que él mismo es el protagonista, y que el triste mundo en que habitaba es el mismo mundo fantástico con que soñaba. La historia que termina en sí misma, es lo que convierte en conclusión cada uno de sus instantes. El medio está en todas partes, redonda es la senda de la eternidad, dice Nietzsche. O del tiempo, que es lo mismo.

Esta figura del tiempo que acaba circularmente en sí mismo se consagra en el «eterno retorno de lo mismo». El tiempo, que todo lo quita, todo lo devuelve: nada es pasado, todo vuelve en un futuro eterno en el que tiene sentido querer, en la infinita renovación de una recreación eterna.

Pero insisto en que esto tiene costes. Por lo mismo, todo lo que pretendemos ya es pasado. El instante se ha hecho absoluto en el sentido de que no tiene límite externo desde el que tuviera sentido quererlo de otra forma. La voluntad está entonces indisolublemente uncida a la rueda del tiempo de modo que ya no puede salir de él para criticarlo, para decir que algo está saliendo mal. Todo instante tiene absoluto derecho a existir. Y nuestra voluntad, en su infinita desesperación, es ya una con el Destino, en la infinita afírmación de «lo que pasa». Es el fin de las contradicciones: el Nietzsche superhombre fichteano se ha hecho spinozista en su ateísmo.

3. Idealismo, ilustración y etnocentrismo

Volvamos a Fichte. Entre las muchas injusticias interpretativas que se han cometido con este autor, está el exceso de atención a su abstrusa *Doctrina de la ciencia,* y la desconsideración de sus escritos —de divulgación, se dice despectivamente— como *La misión del sabio* de 1784 o la *Misión del hombre* de 1800. Escritos que la filosofía académica ha despreciado por la sencilla razón de que en ellos se exponen con meridiana claridad las intenciones de Fichte, sin necesidad de eruditas, sesudas y aún más farragosas interpretaciones. En concreto, el primer capítulo de *La misión del sabio* esboza un programa filosófico al que Fichte fue luego fiel durante toda su vida. Su lectura es necesaria para todo el que quiera acceder al estudio de su filosofía, y suficiente para el que quiera entender las claves de ese pensamiento./388

Pues bien, ahí, como hemos visto se afirma que el hombre, como sujeto que es, como Yo, no puede conformarse consigo mismo, ser sí mismo (y ser un Yo empírica y contradictoriamente determinado por lo otro que él, por el no-yo), mientras no transforme la realidad empírica desde la forma de la necesidad a la forma de la libertad. Las cosas deben dejar de ser reflejo de lo que otras cosas son, y deben adquirir la forma de la libertad, es decir, deben ser conformes con lo que yo soy, según «los necesarios conceptos prácticos» de esas cosas, en los que esa realidad se hace conforme con lo que Yo soy, reflejo de mí mismo. Esto quiere decir que el mundo, tal y como *de hecho* es, debe ser transformado, en el mundo que puede ser pensado; en el que su forma no es externa al sujeto que lo piensa, sino conforme con él; es decir, debe transformarse en el mundo ideal.

Ahora bien, precisamente porque ese mundo, en tanto que en su facticidad es de momento mi propia determinación, y por así decir me hace finito e impotente, no puede ser transformado por decreto de la propia voluntad. Si se trata de que las calabazas se conviertan en carrozas, los ratones en corceles y los andrajos en trajes de noche, Cenicienta no tiene el mundo ideal a su disposición y se queda a la espera de un hada que no viene. Por el contrario esta transformación, y en tanto que es, además de transformación de lo otro, paulatina autoproduc-

ción de sí y potenciación de lo propio, requiere esfuerzo y necesita de una cierta habilidad «que se adquiere e incrementa por el ejercicio».

Técnica y virtud

Interesante observación. Esto es lo que Aristóteles llamaba un *ergon,* una disposición o potencia activa, o hábito (habilidad, dice Fichte) que cuando se refiere a los fines propios del hombre, se llama «virtud». Es decir, la transformación del mundo, a fin de que el hombre encuentre en él la conformidad consigo mismo, no se hace a golpe de varita mágica o voluntad infinita, sino de esfuerzo trabajoso, esto es, requiere en nosotros de la virtud y el trabajo. El fin último de esta virtud, es lo que Fichte llama, siguiendo a Kant, el bien supremo, y consiste en «la plena adecuación de una esencia racional consigo misma». Pero no en la vaciedad de una reflexión ficticia, en el que yo decretase la identidad /389 conmigo mismo de una vida que en su finitud tiene su determinación ligada a la exterioridad del mundo. Esa reflexión que es la virtud, exige la incorporación moral del mundo: yo no puedo ser bueno si el mundo no es «mejor». Lo cual, por lo demás, no sólo convierte la «moral» en «tarea», sino en una tarea infinita, siempre abierta, en tanto que desde la finitud de su punto de partida el mundo continúa siendo límite negativo de nuestra actividad.

Por eso, continúa Fíchte, la virtud tiene dos partes. Una se dirige *ad extra,* es un *facere,* o *poiein, y* conduce a la transformación del mundo según nuestros conceptos. Esto es lo que los griegos llamaban *techné* y nosotros efectivamente «técnica». Dicho llanamente, el hombre no puede ser bueno si no se hace ingeniero.

Conviene detenerse aquí, porque hay en juego muchas categorías que responden a la idea general que por aquel entonces se recoge bajo el término general de Ilustración, de la que, en este sentido, Fichte constituye una especie de culminación filosófica. De hecho se considera a Fichte en su subjetivismo absoluto como el máximo exponente, como la última radicalización de la modernidad.

Ambigüedad de la Ilustración

Aquí es necesario matizar. Porque venimos sosteniendo en estas páginas que la modernidad es un concepto equívoco. Y esa equivocidad se traslada a la misma idea de Ilustración. No es la misma aquella que, siguiendo a Spinoza, tiene en Lamettrie, Holbach y Laplace sus máximos exponentes, que aquella de la que Fichte se hace portavoz y cuyos representantes pueden ser Turgot, Condorcet, quizás Rousseau, y por supuesto Kant, Schiller y Goethe. Hay entre las dos un interesante *décalage* temporal. La primera es continuidad del barroco, la segunda es anticipo del siglo XIX, romántico, marxista y nietzscheano. Pero la diferencia es conceptual: en un mundo laplaciano, la Revolución francesa es un accidente irrelevante, en el fichteano es el acontecimiento en el que se consuma la historia y se abre la Nueva Era; como dirán los románticos con fatal nombre (que ellos toman de Jakob Böhme, y éste a su vez del Apocalipsis, pero que arruinará Hitler): el *Reich* de los mil años. Y la clave de esta dualidad está en lo que, al referirnos a Kant, /390 hemos denominado la contrarrevolución copernicana. El sujeto vuelve a ser puesto en el centro de la historia como el protagonista que debe hacerse responsable de la totalidad para dirigirla a su consumación. A una consumación en la que esa totalidad debe llegar a ser reflejo de lo que yo soy, y no al revés.

Así, por ejemplo, mientras la primera Ilustración es analítica y tiende a descomponer la identidad del todo en el movimiento de partes plurales, la segunda lo es sintética y entiende las partes como momento del desarrollo de la identidad total. Una de las claves está en las relaciones del tiempo con la naturaleza. Para Newton el tiempo es una dimensión más, y para Laplace sencillamente irrelevante. Porque cada corte diacrónico de la totalidad particular, se basta para la definición del todo, en el sentido de que todo el pasado y el futuro está pre-contenido en la disposición efectiva del presente. Para el mismo Kant —congruente con esta primera Ilustración en su visión mecanicista de la naturaleza física— el tiempo no es forma de la experiencia externa, y sólo el sujeto aporta la relevancia de un antes y un después. Respecto de esto, algo substancial ha cambiado cuando Buffon empieza a hablar de «historia natural». Con ello se incorpora a la percepción del movimiento una noción de

sentido, que viene dada por el tiempo: lo que viene después no sólo no es indiferente respecto de lo que viene antes, es más, es mejor. El tiempo madura, el tiempo consuma, el tiempo conduce a... Aún más, el tiempo produce. No es un simple marco, la historia se ha convertido en actividad. Y por eso esa historia tiene un sujeto. El tiempo entonces se divide en dos: el tiempo de la naturaleza es pre-historia; historia propiamente es algo que hay allí donde el suceder del tiempo se percibe como el desarrollo de un sentido expresable y puesto por escrito. Es el tiempo de la reflexión, del protagonismo, de la acción dirigida a fines. La historia es el tiempo de la libertad. (Ya veremos el sentido que puede tener entonces hablar de «historia natural».)

De ahí la idea de progreso. Como frente a Bury ha señalado Nisbet, esta idea de progreso no se da en continuidad con la visión mecanicista, desubjetivadora y nominalista de la primera modernidad. Antes bien supone la reincorporación a nuestra visión del mundo de un sentido mesiánico. Que por cierto también se había perdido en el cristianismo medieval (ahí lo «apocalíptico» se interpreta como aniquilación /391 del mundo y de la historia), y que recupera el biblicismo propio de las iglesias reformadas. La idea de Nuevo Mundo está esencialmente ligada a las sectas calvinistas, en las que el mesianismo bíblico se reinterpreta en el contexto de la ética del trabajo y de la responsabilidad comunitaria de los laicos. Con ello, una frontera, una Biblia y una familia regida por un padre trabajador y responsable, era todo lo que se necesitaba para poner en marcha la utopía, especialmente allí donde el nuevo faraón, el poder real de la corrupta religión establecida, obligaba, más allá del mar, al nuevo éxodo. Pero esta vez la leche y miel que debería manar esa tierra prometida, sin dejar de ser un don, se hacía también «producto» y logro del esfuerzo trabajador: su materialización no es otra que la granja norteamericana; pero también el taller hugonote, la caravana *boer,* la empresa ultramarina holandesa o el modesto pero sólido y solvente agente bancario ginebrino. Y así se ponen los sólidos cimientos de lo que después será la sociedad burguesa, en la que la historia se hace progreso y bienestar a partir de la celosamente reivindicada libertad del individuo. Todo ello, mientras que en España, santa Teresa, viviendo sin vivir en sí, continúa diciendo que la vida es

una mala noche en una mala posada, mientras sus hermanos y primos buscan en las Indias una gloria en la que se mezclan generosidad, audacia y rapiña. Y mientras por toda Europa los sabios buscan en las estrellas y en los cuadernos de geometría una paz que su tierra les niega, sumida como está en unas disputas teológicas tan sangrientas como poco interesantes.

Y esta progresista y emergente burguesía es de la que Fichte quiere hacerse portavoz. El hombre bueno, decíamos, no es (sólo) el que reza, se sacrifica y vive en el olvido de sí; ni el que se siente hermano de lobos y luna. Tampoco el paciente sabio que investiga fuera de sí por qué pasan las cosas; o en sí la forma neutral, la ley indiferente, de lo que pasa. Bueno es el que rotura, el que navega, quien transporta, compra y vende, el que acumula e invierte, en definitiva, el que trabaja, transforma y produce; muchas cosas, pero sobre todo las condiciones de su propio bienestar, allí donde la naturaleza deja de ser constante amenaza y se convierte en propiedad (tierra mezclada con trabajo, eso dice Locke —un whig británico— que es la propiedad), que es ahora la forma real, materializada de la reflexión. La habilidad que tiene el hombre para hacer del bien un producto, es la técnica; y /392 técnico es el camino hacia la reflexión final en la que «la tierra será un paraíso, patria de la Humanidad». Y no un paraíso perdido, sino el conquistado, allí donde el mismo hombre, como dice en efecto Marx —y en esto es tan fichteano como hegeliano de izquierdas—, es producto del propio trabajo.

Tecnología y nihilismo

Es aquí donde se empiezan a levantar las tarjetas rojas que han llevado a la demonización del progresismo fichteano, y por ende decimonónico, como tecnocracia. Por supuesto, por parte de la tradición religiosa, católica y antiliberal, ultramontana y tradicionalista. Pero también protestante, en un Karl Barth por ejemplo, que vuelve a recordar que sólo Jesucristo y la fe salvan, y que sólo en Él tiene sentido la esperanza. Mientras que en la historia, no sólo los sueños de la razón generan monstruos imaginarios, sino demonios reales, trasuntos de una ciega pasión por un poder que ya no tiene más límite que la solución de un problema ingenieril. Hitler no es más que un ingeniero fuera de control. La bomba (nueva encarnación del mal) y las

cámaras de gas son la última pero lógica maldición del neotitanismo ilustrado.

Pero también desde la izquierda se levantan las mismas, no pocas veces confluyentes, críticas. Ya lo hemos visto en la Escuela de Frankfurt, para la que la Ilustración, materializada como poder tecnológico, consiste en la mediatización absoluta de la realidad por una razón que se entiende a sí misma como *Logik der Macht,* al servicio del poder. De modo que sólo se entiende lo que sirve a la autoafirmación de un sujeto que se hace absoluto en la relativización de toda alteridad, o lo que es lo mismo, en la aniquilación de la circunstancialidad empírica de la naturaleza. Conocer es mediatizar. Y la técnica sirve como guía del conocimiento, en el sentido de que sólo es «reconocido» aquello que se integra en un proyecto manipulador; y en tanto que se integra, al servicio del sujeto, origen del poder, que es lo único que emerge como absoluto. En un primer momento, porque la falsedad de este proceso se pone de manifiesto en que el mismo Absoluto que emerge no está hecho sino de la negación en él de toda alteridad. El poder respecto del que todo se relativiza ha relativizado igualmente su /393
misma particularidad y se convierte en poder abstracto: el poder de la máquina, de la universal administración, del *Büro.* Es la burocracia: en el Estado, en la milicia, en la empresa. La reflexión se ha hecho negativa, una máquina de universal negativización, que pone al mismo hombre, en tanto que es éste concreto, material, como parte de la naturaleza, igualmente al servicio del sistema productivo. La naturaleza se convierte así en «material», en lo esencialmente disponible. Hasta que el mismo hombre, como algo natural, termina siendo una pieza más de la universal y progresiva generalización, en virtud de lo cual el poder termina siendo de nadie, del sistema en el que todo queda aniquilado y falseado. El sistema es, dice Adorno parafraseando al revés a Hegel, «la totalidad de lo falso».

Esto suena muy abstruso. Pero la expresión de este planteamiento no es otra que el ecologismo. La naturaleza no puede ser un ámbito de (sobre-) explotación, so pena de que el hombre mismo, segando, por así decir, la hierba debajo de sus pies, aniquile las condiciones de su propio sustento... en aras de su propio sustento. O dicho de otra forma: el afán de un infinito incremento del bienestar, en la medida en que conduce

a la ilimitada mediatización de la naturaleza, amenaza actualmente las condiciones mínimas de supervivencia para la especie humana. El hombre, al sacrificar la naturaleza, también la suya propia, al proyecto de una infinita productividad tecnológica, ha creado con esa tecnología el mismo monstruo que lo está devorando, sacrificándolo en el altar de una infinita y abstracta voluntad de poder

Bien, con esto podemos pretender muchas cosas. Quizás afinar y poner al día conceptualmente las trompetas del Juicio Final. También, hacer una descripción reflexiva de los males de nuestra época, regida, se supone, por la tecnocracia y el capitalismo. O hacer una interpretación histórica de la modernidad, vista desde el punto de vista de una desmandada voluntad de poder. Que todo ello sea correcto, depende del valor descriptivo, interpretativo, etc., de estos conceptos respecto de la realidad socio-histórica de que se trata. Pero si ahora se pretende también con ello hacer afirmaciones generales sobre el subjetivismo ilustrado, y muy especialmente, en lo que a nosotros concierne, señalar las consecuencias prácticas de la filosofía de Fichte, es preciso decir que el planteamiento frankfurtiano (Heidegger se mueve también en las mismas claves) es sumamente injusto. /394

Ingeniería y buena voluntad

Porque a la vez que Fichte dice que toda virtud implica *ad extra* la habilidad tecnológica de transformar la naturaleza para hacerla reflejo de la libertad, afirma también que esa virtud o habilidad supone un control *ad intra* de la propia instintividad, de modo que el bien que se busca sea el de una voluntad regida por su propia forma racional. No es cualquier voluntad la que debe hacerse realidad en el mundo. Mucho menos se trata de una voluntad arbitraria, empíricamente determinada por la ambición, la búsqueda del placer, la envidia o el capricho. Se trata de convertir el mundo en aquello que puede ser querido por todos los hombres de «buena voluntad». El *desiderátum* fichteano no está lejos del deseo angélico de paz a los hombres, que tiene lugar con el advenimiento del Mesías. Sólo que Fichte entiende que esta paz es, debe ser, junto a un don de Dios, *también* resultado del trabajo de los hombres. Por eso, cuando habla de la transformación de las cosas según «nues-

tros necesarios conceptos prácticos de ellas», no podemos cometer el inmenso error —que cometen tanto los frankfurtianos como Heidegger— de poner en el lugar del sujeto moral kantiano, el sujeto maximizador de utilidad propio de la filosofía hedonista. Porque entonces el resultado sí es catastrófico y responde al modelo de las críticas ecologistas. Toda la fuerza de la tecnología puesta al servicio del principio de maximización del placer, conduce a la «utilización» del mundo, y a entender estos conceptos como mediatizaciones de la realidad: sólo se entiende, vale, y puede ser reconocido, lo que es útil a fin de incrementar mi propia satisfacción, entendida ésta como placer, es decir, como algo que yo tengo y de lo que los demás están excluidos. Una tecnología puesta al servicio de semejante sujeto, efectivamente explota y esclaviza, mediatiza. Porque si de placer se trata, el imperio que se impone sobre todas las cosas no es racional y moral, sino empírico, en la medida en que placer es sólo el que aquí y ahora se experimenta. Una voluntad así expresada, no puede ser benevolente, desde un despacho de Manhattan, con las flores del Amazonas. Del mismo modo como la buena voluntad kantiana, se quedaría atónita si se le pregunta por el interés que reporta para un sujeto moral la conservación de la «foca monje». No se trata de si nos es útil, sino de si es nuestro deber conservarla, de si esa foca pertenece de alguna forma también al reino /395 de los fines y es entonces objeto adecuado de benevolencia racional, esto es, de alguna forma también sujeto. No creo malinterpretar a Kant si digo que su respuesta sería muy positiva para la foca monje.

Más o menos el mismo problema se plantea cuando, con vistas a «esos necesarios conceptos prácticos de las cosas», objetamos que dichos conceptos no pueden concitar la universal afirmación que Kant y Fichte reclamarían para ellos. Porque, decimos, cada cual tiene «su idea» de cómo deben ser las cosas. Son otra vez ganas de no entender. La voluntad moral (y es respecto de ella, y no de la voluntad utilitaria, que tienen validez estos necesarios conceptos prácticos) se particulariza empíricamente en la misma medida en que deja de ser voluntad moral. Una vez más, la determinación negativa, lo que hace que mi querer sea mío y no tuyo, no pertenece al ámbito moral de la autodeterminación, sino al empírico en el que la voluntad está determinada por lo otro que ella. Es *esta* ambición, el afán

de *esta* satisfacción, de calmar *este* hambre, lo que diferencia el querer de uno del de otro, pero por lo mismo que lo hace, en caso de que estas «razones» determinen el querer, inmoral. Por el contrario, la buena voluntad es general. Nadie, capaz de acción moral, puede no querer que los niños crezcan sanos, todos ellos. Si un hombre trata mejor a un niño, porque es «suyo» y no porque es un niño igual a otro, no actúa moralmente. Su voluntad no es buena voluntad. Y es aquí, donde abandonamos el reino moral para sumirnos en el «estado de naturaleza», donde reina la discordia y la lucha, y el necesario conflicto, no de las ideas, sino de los intereses particulares «ideológicamente» encubiertos. En este sentido, el mundo actual entiende la exigencia de ser «prácticos», justo al contrario que Fichte, como una concesión a la particularidad empírica, a la motivación inmoral y excluyente de grupos de interés. Es la vía perfecta para no entender en qué sentido la tecnología, nuestra habilidad para transformar el mundo según nuestros *necesarios* (quiere decir universales para todo *buen* sujeto) conceptos prácticos de él, debe estar al servicio de una universal buena voluntad. Y así se hace de esa tecnología, logro del progreso moral, no instrumento para un mundo mejor, sino arma reaccionaria en contra de una general liberación y a favor de intereses empíricos que desde la finitud de su determinación inmoral, entonces sí, desertizan y explotan el mundo, generalizando en él su propia miseria. /396

Ilustración y praxis comunicativa

Habermas propone que el interés utilitario, regido por una lógica de dominio, y que lleva a una cósmica manipulación tecnológica, debe ser equilibrado, en un ámbito comunicativo que no se rige por ese principio de utilidad; por un interés comunicativo, ligado a las condiciones de ejercicio intersubjetivo del lenguaje; y por un interés emancipatorio, que despeje en el ámbito de la crítica las adherencias ideológicas del ejercicio de ese lenguaje y de ese poder transformador del mundo. En un mundo en el que la tecnología se ha hecho «decisiva», está bien que se nos recuerde que lo «práctico» no es sólo la rentabilidad material del esfuerzo, sino que hay también una *praxis* comunicativa regida por un interés diferente al de la manipulación, y una *praxis* liberadora, que no consiste en el ejercicio del

propio poder sobre otros, sino en hacernos libres de la manipulación —técnica o lingüística— de otros. Más justo que Heidegger o los frankfurtianos, es Habermas, al recordar que estos intereses en absoluto son ajenos a una Ilustración que injustamente se empobrece si la interpretamos exclusivamente desde sus logros técnico-científicos, allí donde Ilustración significó también consenso político, soberanía parlamentaria de la discusión libre y acción histórica liberadora contra los privilegios, o leyes impuestas desde intereses particulares.

Pero esta multiforme realidad del logos ilustrado, si tienen que recordarla muchos economistas, empresarios y ministros de industria (o de educación), no es algo de cuyo olvido sea responsable en lo más mínimo Fichte y el idealismo. La idea de una subjetividad realizada, implica para los idealistas, junto a la transformación material del mundo, la liberación de poderes extraños, y para todos. Porque esa realización implica la emergencia, como poder liberador, de una racionalidad universal, que tiene para ellos un sentido intersubjetivo y dialógico. Implica la realización del reino de los fines, de un mundo que alcanza el ideal, no allí donde todo ha sido reducido a objeto en el orden fáctico de la utilidad, sino allí donde el mundo mismo se hace ideal, nouménico; en el que la cosa en sí, no es eliminada, sino que transparece, ya no como «cosa», sino ella misma como *noumenon,* como sujeto. El mundo ideal fichteano no es un mundo empobrecido por el poder, sino precisamente recreado por la fantasía, un mundo mágico, al menos como fin; hasta que todo él, lejos de ser material disponible —no olvidemos que /397 os hermanos Grimm eran sus contemporáneos— se muestre habitado por los duendes de la libertad. Aunque para el desarrollo de esto tengamos que esperar a la filosofía de la naturaleza de Schelling.

4. Idealismo y cultura

En los mismos pasajes que estamos comentando, Fichte, después de describir la habilidad transformadora del mundo, por un lado, y la capacidad de control de las propias tendencias e inclinaciones empíricas, por otro, dice que ambas cosas constituyen eso que llamamos «cultura». Hoy nos puede parecer obvia, pero entonces esta denominación era sumamente nove-

dosa, al abarcar a la vez a la ética y a la técnica, como *ergon* o capacidad activa, productiva hacia afuera y controladora hacia adentro, que tiene como fin la autodeterminación del sujeto o la realización de la libertad en el mundo.

Fichte se hace aquí continuador de Herder, que es el padre de la filosofía de ta cultura en el ámbito germánico. Mas Herder plantea esa filosofía de la cultura en un ámbito muy distinto de lo que será después la sociología, la economía o la antropología cultural: no como una descripción positivizada de las formas y estructuras sociales, sino explícitamente como filosofía del espíritu. Y se entiende por espíritu lo que es vida y se expresa, no lejos de los parámetros de la filosofía griega: como lo que tiene un *logos.* La aportación herderiana a la filosofía del espíritu, que en la escolástica se entendía como psicología, como tratado del alma, y el alma como la actividad propia de una substancia individual, es que las expresiones del espíritu trascienden la individualidad. Es más, que cuando el espíritu individual recurre a las formas de expresión de las que dispone: el lenguaje, el arte, la tecnología, si bien puede modificar esas formas con su acción, llega tarde para constituirlas, porque esas formas son resultado de un proceso histórico, de una vitalidad siempre anterior, que en la forma de tradición trasciende y precede al individuo. Por tanto, quien se expresa en esas formas, siendo un sujeto, no es un sujeto particular sino colectivo. El espíritu es siempre *Volksgeist,* espíritu del pueblo, y las formas en que expresa su saber y su acción, constituyen eso que ahora se va a llamar cultura, tal y como se decanta en las instituciones: del lenguaje, del derecho, del arte, de la técnica, de la ciencia, etc./398

Evidentemente, el gran continuador de Herder fue en este sentido Hegel, con su teoría del espíritu objetivo: estas instituciones, al expresar el espíritu lo desarrollan y concretan en el proceso histórico; y lo objetivan, en el sentido de que en esas instituciones el espíritu se independiza de sí mismo, se hace de algún modo objeto, y entra en una dinámica propia que ya no es psicológica sino social. Marx, por supuesto, seguirá por este camino en su concepción del materialismo histórico, en la que estas objetivaciones del espíritu, vistas ahora como sus materializaciones, entran en una dinámica regida por una dialéctica propia, en la que todo sujeto, alienado en su producción, tiene

ante sí como tarea una reflexión, una vuelta a sí, que fácilmente puede verse frustrada por esos procesos materiales en los que bien puede consagrarse la disolución o cosifícación del sujeto, especialmente allí, como ocurre en la sociedad capitalista, donde al trabajador se le arrebata, materialmente, el producto de su trabajo impidiéndosele reencontrarse a sí mismo en su propia actividad productiva. También la derecha hegeliana va a continuar en esta misma dirección, hasta hacer —en Spengler, por ejemplo— de la historia desarrollo institucional de sujetos supraindividuales que tienen precisamente en esa historia su vida propia, imponiéndose sobre los individuos como una fuerza extraña, es decir, con la fuerza de la necesidad. Las «culturas» de Spengler, que nacen, crecen, se desarrollan y mueren, son respecto de los individuos, verdaderas «substancias» spinozianas, que imponen sobre estos individuos, repito, en la forma de necesidad, las leyes de su propio desarrollo bio-histórico.

Por más que sea uno de los padres del nacionalismo alemán, Fichte es, sin embargo, demasiado kantiano para recorrer esta vía de la objetivación y menos de la «substancialización» del espíritu y su historia. El espíritu es precisamente el fundamento, el origen activo de todo, en tanto que es (debe ser, si es finito) un Yo absoluto, que tiene (debe tener) en sí y por sí, como deber, la ley que lo determina.

Por esta razón, la cultura, que consiste en la doble habilidad de transformar el mundo exterior y de controlar las propias inclinaciones, no es (no debe ser) una realidad empírica, sino precisamente el medio de la reflexión, el ámbito de encuentro del yo consigo mismo.

De ahí que la cultura no sea un simple catálogo de normas de conducta, saberes y recursos prácticos resultantes de un proceso histórico, sino que tiene una determinación formal de carácter moral: la cultura, /399 siendo todo eso, debe ser un ámbito de liberación y autodeterminación, en el que las dependencias empíricas estén en proceso de ser superadas. O la historia, tal y como en efecto se materializa en las instituciones culturales, es historia de la libertad, y refleja así el desarrollo del yo desde su circunstancialidad empírica a la activa autoposesión; o, si no, esa historia no es tal, sino un proceso más de la naturaleza, y las formas que genera —la esclavitud, por ejem-

plo, o la monarquía absoluta, o la Iglesia como superstición institucionalizada— son algo de lo que todo sujeto consciente de su dignidad debe intentar liberarse. La contraposición de una cultura progresista y revolucionaria frente a la pluralidad de formas culturales de la reacción, el nuevo frente al antiguo régimen, refleja el punto de inflexión desde la mera *Sittlichkeit* o descripción de las costumbres fácticas de un pueblo, a la *Moralität,* que son esas mismas costumbres ahora en tanto que momento del proceso, efectivamente moral en sentido kantiano, de la autodeterminación.

Cultura y civilización

No usa Fichte esa terminología, pero evidentemente está en él implícita la contraposición entre «culturas» y «civilización». Pero sí afirma expresamente que «también se llama *cultura* el grado que en ella se alcanza; (pues) la cultura es distinta según grados», lo que es aún más escandaloso frente al tabú a favor del pluralismo cultural y contra el «etnocentrismo».

Tabú, por cierto, reciente en la antropología cultural, que nació del interés de paternalistas *gentlemen* anglosajones por el estudio de las formas de vida «primitivas». Así, una de las principales obras de L. H. Morgan con el neutral título de *Ancient Society* lleva el poco «culturalista» subtítulo: *or reserches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization.* Y por cierto también: eran más pluralistas los ilustrados —de Jonathan Swift a Fenimore Cooper, pasando por Rousseau— en su apreciación como «original» y «auténtica», como libre, de la vida salvaje. Precisamente los ilustrados aprovechan la experiencia viajera que va adquiriendo Europa a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII, para poner en cuestión la inamovilidad de las formas de vida tradicionales, al contrastarlas con otras formas de vida que /400 se presentan como virtuosas frente a la corrupción que se critica. Pero esta renuncia al etnocentrismo fáctico no supone la renuncia al ideal compartido de una cultura cosmopolita capaz de ofrecer a la humanidad una patria. Sólo que ese ideal adquiere caracteres escatológicos, se constituye en meta de un progreso por realizar, pero en cuya aproximación se dan grados. Y como tantas veces, se recurre para denominar el ideal futuro a los recursos de la memoria histórica: se llamó «civilización» a esa meta del

progreso, contraponiendo la *civitas* romana a la facticidad histórica de modos de vida regidos por el principio de la tiranía y por la férrea necesidad empírica de la tradición. La historia era así vista como un peso del que había que liberarse, mediante la revolución y el progreso, llevándola hacia una consumación reflexiva en la que todo hombre encontraría su autodeterminación en la voluntad general. No en una voluntad general que fuese resultado fáctico de intereses empíricos, sino en una voluntad regida por el interés general, es decir, por la virtud cívica. Y entonces los hombres se llamaron «patriotas» (concepto progresista y de izquierdas en nuestra tradición política) o «republicanos».

No toda cultura tiene entonces validez. Mejor, ninguna la tiene, si no se da en ella ese proceso hacia la civilización que se llama progreso, y que se traduce en la transformación de toda cultura en *res-publica,* resultado de la confluencia de voluntades morales en una común autodeterminación. Eso, frente a las plurales culturas de Herder, es lo que Hegel denomina Estado, y Fichte la Nación. Concepto pervertido posteriormente, porque fue en su origen un concepto liberal y no excluyente, tal y como aparece, por ejemplo, en la utopía pacifista wilsoniana de la «Sociedad de Naciones» y luego en las «Naciones Unidas», engendros históricos que no lo son por sus buenas intenciones, sino por la incapacidad humana de superar en un proceso moral de autodeterminación los intereses empíricos que mueven su voluntad.

Trascendentalidad moral y crítica de las culturas

Fuera de estos engendros, unas veces terroríficos (como el Comité de Salud Pública, el III Reich o el Komintern), y otras ridículos (como la ONU), que siempre produce el intento de realizar empíricamente idea- /401 les utópicos, lo que nos queda de este concepto fichteano de cultura, es la idea de su formalidad moral, en virtud de la cual toda cultura responde a un, más o menos avanzado, más o menos distinto según sus circunstancias de partida, proceso técnico-ético de autodeterminación. Y todas están de este modo sometidas a un criterio universal de validez, que trasciende las circunstancias empíricas de su desarrollo histórico, que trasciende también su pluralidad, y permite someterlas a crítica. ¿Genera una cultura sujetos

libres, capaces de asumir responsabilidad sobre la vida propia y común?; ¿produce por el contrario dependencias inamovibles, desigualdades insalvables?; ¿está la vida propia y la común abierta a reorientaciones que surgen de la libre acción ante circunstancias cambiantes? Que estas preguntas tienen sentido y (relativamente) respuesta, es lo que se deduce de la concepción fichteana de la cultura.

Los orientales se saludan inclinando la cabeza, los occidentales mediante el contacto corporal. Eso es indiferente. No lo es sin embargo la exigencia moral extensible a toda cultura de que los sujetos se reconozcan como tales mediante gestos. Por eso el saludo es una institución universal. Y ahora, ¿qué cultura es moralmente superior?: ¿aquella en la que el que llega es inmediatamente reconocido como sujeto, de modo que el anfitrión se siente obligado a levantarse cuando entra el extraño, o a salir a la puerta?; ¿o aquella en la que el nuevo tiene que ser «introducido», y rendir su dignidad como sujeto llevando más o menos cerca del suelo la cabeza, es decir, reconociéndose objeto ante la voluntad extraña, la cual sólo entonces, condescendientemente, hará algún gesto de reconocimiento? Fichte no tiene ninguna duda, y por lo mismo tampoco de que las culturas, no sólo son distintas, sino mejores y peores, aunque en su relatividad todas puedan seguir progresando. Y aunque en los distintos aspectos que resultan del contraste de esta unicidad formal con la pluralidad empírica, culturas que aventajan a otras en uno puedan ser inferiores en otro de esos aspectos.

Lo que nunca es una cultura es un ajuste ecológico a condiciones medioambientales, y de este modo algo inconmensurable con otros ajustes (no posibles, sino necesarios). Más bien es justo el modo propio, y diferente según el punto de partida medioambiental, de liberarse de esas condiciones. Hasta que el hombre, desligado de su *Lebensraum* puede entonces, no sólo reconocer otros sujetos, sino también a otras culturas como modos legítimos de llegar a serlo./402

Ese sabio instinto moral (sólo así multicultural) lo han tenido, por ejemplo, los británicos, precisamente por su conciencia de civilización libre, y sin que Rudyar Kipling se sintiese obligado a llevar turbante, ni Ana Leonowens a hacerse concubina en la corte del rey de Siam. O los jesuitas, que siempre han sabido como institución ir a las «misiones» a aprender tanto como en-

señaban. Porque también aquí, como en las relaciones intersubjetivas, nunca fue la indiferencia maestra de respeto.

5. La ética: de Aristóteles a Fichte

Quizás a algún lector avisado le ha podido extrañar que, después de prestar gran atención al desarrollo de la filosofía clásica, de los presocráticos a Tomás de Aquino, hasta ahora sólo hayamos hablado de ética en el contexto de Kant y del idealismo alemán. ¿Supone esto mi adscripción al planteamiento moral de estos autores? Por supuesto que sí. Y vaya por delante que el primer sorprendido soy yo. La ética kantiana, con su formalismo, e incluso rigorismo, no despertaba de entrada mis simpatías. Ha sido la necesidad de explicarla a mis alumnos lo que me obligó a profundizar en ella y a interpretarla en un sentido que ha hecho, no sólo que la pueda asumir, sino también que pueda reinterpretar desde ella todos los supuestos de la ética clásica aristotélico-tomista, que adquieren a la luz de este intento de síntesis también una nueva significación como ética de la libertad.

Si tuviésemos que resumir bajo un rótulo toda la ética kantiano-idealista diríamos que se trata del intento de reformular la idea del bien desde el punto de vista de la autenticidad. Es bueno lo que un sujeto hace por sí y no por otro, libremente: no porque las cosas son como son, sino porque él es como es. También desde el punto de vista de la responsabilidad, porque la buena voluntad es la que puede reconocer sus actos como propios, y no como sucesos de la naturaleza, regidos por leyes extrañas.

¿Heteronomía de la moral clásica?

En un primer momento podría parecer que la ética clásica no responde a este planteamiento. Por ejemplo en Platón todas las cosas tie-/403 nen un modelo que es externo a ellas, del que son mera copia y al que tienen que asimilarse. Toda la realidad, también la del sujeto que actúa, está así enmarcada en un ámbito que trasciende el orden finito de la actuación; ámbito al que se accede mediante el intelecto, que debe determinar entonces esa acción desde fuera de la acción misma, de tal forma que sus resultados encajen en el orden universal

de las ideas, regido en efecto por la idea de Bien, por un sol de justicia, que impone la ley universal por la que todo es o no bueno según se ajuste a ella. De ahí que en la república las leyes sean responsabilidad de aquellos que conocen las ideas, y desde ese conocimiento puedan reclamar el poder para imponer, como cabeza, esa ley a la pluralidad de los sujetos, que son los miembros de ese organismo universal, en el que deben realizarse los ajustes que impone el demiurgo político.

Por supuesto, el cristianismo no haría sino acentuar este carácter trascendente del orden moral, en el que la acción debe integrarse, y en eso consiste su justicia, en el plan universal de una creación, de la que el sujeto concreto no parece ser autor. En el modelo socio-biológico que desarrollan los Padres, siguiendo en esto a Platón, esa justicia resulta de la aceptación, como miembro de un «cuerpo», de una ley que ofrece felicidad, sobre todo una felicidad última, trascendente a todo, más allá de todo acto, que se consigue mediante la obediencia a la cabeza, que es Jesucristo. Y no sólo a la ley de Dios, sino —ya puestos a que la ley sea exterior— también a la explicitación que de ella hace la autoridad de la Iglesia, que con el poder de las llaves, determina el acceso a la justificación final. La moral se materializa al extremo, se hace externa; no sólo en el sentido de que viene impuesta, sino, por lo mismo, en que dispersa su consistencia en una exterioridad preceptiva, ritual y supersticiosa. Por tanto también plural, al infinito: la moral se dispersa en infinidad de preceptos, más allá del decálogo, y que por supuesto nada tienen que ver con amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Esa moral se hace, en consecuencia, también escrupulosa, porque fuera del control de la reflexión y del propio entendimiento, lo que es necesario para la salvación es, en su exterioridad, algo ininteligible, incontrolable, algo que nunca sabemos si estamos o no cumpliendo suficientemente; y que provoca entonces un miedo telúrico a la perdición, del que sólo encontramos refugio en sabernos bendecidos por la autoridad, y mientras (empíricamente) se nos bendice. El /404 fiel y subdito vuelve al miedo en cuanto cruza hacia afuera la puerta de la sacristía. Evidentemente esto es una caricatura, pero no menos real que la que en efecto resultó de semejante planteamiento.

La reforma protestante

Con todo esto quiso terminar la Reforma, mediante una exigencia de reformalización: volver a la presencia de Dios, eliminar mediaciones, desmontar el artificio de una salvación garantizada por pequeñeces comerciables, de las que se lucraba la (valga el anacronismo) burocracia jerárquica. Pero en este afán por la inmediatez, y desde el desprestigio de esa pluralidad de actos u omisiones que se habían hecho necesarios para la salvación, la Reforma quiere suprimir radicalmente toda exterioridad, el carácter empírico mismo del orden moral, la materialidad del bien, mediante una radical renuncia a la relevancia misma de la acción. Nada de lo que se «hace» importa: sólo la fe, en el sentido de confianza en el Salvador, salva. La justicia es don que se recibe, gracia, pasividad.

No esta aquí sólo Lutero. En él se refleja una corriente general, que se manifiesta también en la mística española, donde el camino hacia el bien es un absoluto vaciamiento de la subjetividad activa. O en el Jansenismo posterior, en Pascal, etc. Una corriente general que ya venía del *De imitatione Christi* de Tomás de Kempis, el máximo exponente de una *devotio moderna,* en cuyo título se evidencia cómo esto de la modernidad es mucho más complejo de lo que los postmodernos pretenden, porque no parece aquí consistir en el titánico intento de sacarse a sí mismo del piélago tirando de la propia coleta, sino justo al contrario, en la total entrega de la voluntad a una exterioridad salvífica que se impone al modo de la gracia fuera de todo mérito.

De ahí la contradicción de la propia Reforma. Su intento de formalización, desmaterialización o espiritualización de la moral, termina en la absoluta exteriorización del bien como don, llevado al extremo en el fantasma que acecha, desde la polémica antipelagiana de san Agustín, a toda la teoría (y praxis) de la gracia, que es la predestinación. Si la salvación o el bien moral no es fruto del esfuerzo, sino algo dado, la voluntad que concede la salvación es, con palabras de Barth, «lo abso- /405 lutamente otro». Esto, y no una teoría sobre el tiempo, es el núcleo de esta doctrina de la predestinación. Y tiene como contrapunto, por un lado la irresponsabilidad del hombre sobre aquello en que consiste su verdadero interés; y por otro la conciencia —si el bien es lo otro— de la intrínseca iniquidad. No hay lugar en la

historia para la buena voluntad. Cosa que quizás cupiese en Kant, en la medida en que esa buena voluntad que se expresa en el deber, no forma parte del orden empírico y bien pudiera ser transhistórica; pero ya no en Fichte, donde esa buena voluntad, por ser siempre la propia, entra en contradicción con el orden empírico que me determina y es así malo, y tiene entonces que realizarse en la transformación del mundo, so pena de dejar de ser buena.

Pero esa exterioridad total de la buena voluntad como gracia no es sostenible. El Yo no puede serlo sintiéndose excluido en absoluto del bien. Se puede refugiar en el estoicismo, considerando como destino lo que le pasa. Pero esta indiferencia desesperada no es una posibilidad para una voluntad cristiana, que quiere ser esperanza, y se convierte en angustia acerca de lo que sigue siendo el problema de *su* salvación. Y es curioso cómo el calvinismo cultural vuelve a encontrar otra vez en la exterioridad los signos de una salvación predestinada a la que no se puede renunciar y que viene significada por la medida riqueza material. La cual, si por una lado también es entendida «teológicamente» como don (el pan nuestro de cada día, que se nos da), y de este modo como signo adecuado de la predilección divina y de la gracia, también es «empíricamente» coronación del esfuerzo y premio merecido como fin adecuado del trabajo. Así fue como la honradez trabajadora y la autosuficiencia económica, se convirtieron en paradigma moral de la cultura burguesa, precisamente en los ámbitos culturales calvinistas que predicaban la radical insuficiencia de todo humano querer. Y la meritocracia se abrió camino... en ámbitos teológicos que declaraban con la predestinación la vanidad de todo mérito. Curiosa dialéctica, cuando menos, la de esta vuelta al pelagianismo desde el más radical agustinismo moral.

Además, la vuelta a la inmediatez bíblica representa en los ámbitos protestantes la recuperación de la idea de la alianza, del *covenant,* como dicen orgullosos los presbiterianos anglosajones. Es cierto que Dios es lo absolutamente otro, y nada la voluntad finita. Pero Dios, con /406 la gracia, reconoce. Y su interlocutor se convierte en sujeto, por la gracia de Dios. Esto juega en la dirección contraria: el que se humilla, será ensalzado, y en la aceptación del don está el principio constitutivo de la propia personalidad. Es un poco lo mismo que con el rey Ar-

turo: el fiel escudero, que reconoce al señor, no por ello es reducido a esclavitud, sino armado caballero y sentado a la mesa redonda, a ser él mismo *sir,* señor. Y entonces, en efecto, el vasallaje se convierte en libre pacto, en contrato entre voluntades libres. Y la misma fidelidad rendida, en autodeterminación de hombre libre. Algo similar ocurre ahora en el orden político. El individuo recibe de la sociedad sus derechos, pero entonces, a partir de esos derechos recibidos, el proceso constituyente se invierte, y esa misma sociedad se hace resultado de un contrato entre voluntades libres. El camino hacia el liberalismo político y la conciencia burguesa se abre así desde ámbitos religiosos que empezaron —curiosidades históricas— en el *de servo arbitrio.*

Bien moral y mismidad substancial

Volviendo ahora a las líneas generales de la ética clásica, la tesis que quiero aquí sostener es que su vulgar interpretación como una ética heterónoma, no digamos como una ética en la que se promete la felicidad a cambio de la sumisión a una ley externa, va sumamente descaminada. Ya en Platón. La idea de cada cosa no es algo «externo» que se imponga sobre algo, y menos sobre el alma, sino que es la «cosa misma», precisamente lo que esa misma cosa es más allá —dicho en terminología fichteana— de su (in-) determinación empírica. La idea es un deber ser, precisamente porque fuera de ella la cosa no es ella misma, y sólo entonces y en esa misma medida se impone como una determinación externa. Pero esto no ocurre en Fichte de otra forma. El deber, como autodeterminación moral, se hace exterior y ley extraña, en la medida en que el yo es en su determinación empírica lo contrario de sí mismo. Respecto de la arbitrariedad del capricho y de las inclinaciones del yo anteriores a su determinación como conciencia racional, el deber tiene la forma, en efecto, de cultura, de imperativo social, o familiar; es la determinación sobre mi acción moral que vienen de mi apellido, de mi clan, de mi Iglesia, y por supuesto de un Yo absoluto que me resul- /407 ta extraño, es decir, de Dios, como un mandato. Como ya vimos, el deber moral se refugia entonces en el sentido del honor, y así como algo que debemos «recordar», como origen pasado de una dignidad perdida; y la conciencia moral es así, como recuerdo del origen, memoria de

nosotros mismos, en el más puro sentido de la *anamnesis* platónica. Y las cosas se van haciendo más claras con el mismo Aristóteles. Es cierto que para Aristóteles el bien es fin, y por tanto algo que trasciende la particularidad sensible, algo que está «más allá», aún por alcanzar. El bien es la felicidad, como plenitud en la que nuestro propio ser supera su potencialidad y que buscamos fuera de nosotros mismos, precisamente allí donde en esa potencialidad somos *hóresis,* deseo del fin, y el bien es lo que se busca porque no se tiene. En este sentido, al igual que en Platón, el deber ser es, para todo ente, algo externo. Pero obsérvese que en esa misma medida aquí no podemos hablar de ética. El ente se mueve, o bien porque es movido mediante movimiento violento de modo que otro ente le impone su propia forma (como cuando una vaca se come una col, o un carpintero hace un mueble con la madera de un árbol); o bien porque, aunque se mueva «por naturaleza» a partir de su propia determinación formal, esa forma es tan potencial (el ente es tan mínimamente lo que es, por ejemplo árbol una bellota, u hombre un óvulo fecundado), que aunque el ente se mueva por sí, lo hace en tanto que es otro que sí mismo. La exterioridad del fin actúa en cierta forma entonces como determinación externa del movimiento. Podemos ciertamente hablar de libertad cuando decimos que una bellota, *dadas determinadas condiciones,* genera *por sí* un árbol, se autodetermina como árbol. Pero esta libertad es, nunca mejor dicho, impropia: el ente no la posee. Se trata de una imperfecta, incluso contradictoria libertad, como se ve al considerar en un contexto kantiano-idealista que se trataría, contradictoriamente, de una libertad *por naturaleza.* La bellota, *debe ser* árbol, pero no hay, según Aristóteles, moralidad en este proceso, por la sencilla razón de que la substancia no alcanza en él un nivel de reflexión en virtud del cual pudiéramos decir que la bellota se responsabiliza de dicho proceso. El que llegue o no a la consecución del fin, no depende de lo que la bellota haga, sino de las *circunstancias externas,* de modo que dicho proceso sólo muy débilmente podemos decir que es de autodeterminación./408

Comienza esto a ser diferente en los animales, que son, se dice, *semovientes.* No en el sentido en que se mueve por sí misma una planta, sino en el sentido en que la determinación

de su movimiento no se sigue inmediatamente del fin; precisamente porque ese fin, que siempre es la forma propia, por ser ésta menos potencial, ya no es tan externo, y la determinación del movimiento deja de ser ajena en la misma medida en que esa forma *ya* está actualizada. La ruta de un felino hacia su presa ya no depende sólo de las circunstancias externas, sino de las condiciones de la propia actividad, que se decanta, como reserva de actividad, como un *ergon* propio, en la forma de una cierta habilidad. El felino se mueve hacia su presa, no sólo según sean las circunstancias, sino también según sea él *mismo.* No forzamos mucho los términos si decimos que ya aquí podemos hablar de virtud, como del bien o el mal cuya realización depende de la habilidad de la substancia para realizarla. En un doble sentido. En primer lugar, porque se trata de un «hábito», de algo que se *tiene,* o no, como capacidad de hacer el bien, esto es, de realizar la propia forma como fin. Un león puede ser mejor o peor cazador, y *ceteris paribus* o con independencia de las circunstancias externas, cazar mejor que otro, «en virtud», decimos, de lo que él *ya es.* También en el sentido de que esa habilidad se adquiere e incrementa con el ejercicio. Cuanto más, y más veces, activa un ente su forma propia, cuanto menos potencia hay en él respecto de esa forma, más reserva de actividad tiene para seguir realizando esa forma, esto es, para realizar *habitualmente* los fines propios de su naturaleza. Se cumple el dicho bíblico: al que tiene se le dará y abundará, y al que no tiene aun lo poco que tiene se le quitará.

Sin embargo, no podemos hablar aún aquí de virtud en un sentido moral. Es cierto que, correctamente, la psicología animal habla aquí de procesos de aprendizaje, pero la intensidad reflexiva de la propia actividad no alcanza un grado tal que permita a estas substancias animales interponer entre su actividad y el fin, a modo de cesura o discontinuidad, esa misma actividad como algo capaz de reflexionar sobre sí en la forma de conciencia. No hay entonces sujeto que se apropie de esa acción. La actividad refleja del alma del león no constituye un yo. Y entonces aprende, pero no de tal modo que ese yo, como un «yo pienso en absoluto», pueda acompañar sus representaciones. Y por la misma razón, en tanto que ese sujeto no está constituido, tampoco puede /409 acompañar su acción de forma que pudiésemos llamar *suya.* El león, o un niño, son inconscien-

tes, no saben lo que hacen, porque no pueden como sujetos considerar como propias sus acciones. No tienen responsabilidad.

Por el contrario, hay sujetos en los que su actividad sí se constituye en un grado de reflexión, no limitado sino infinito. Y esto tiene múltiples consecuencias. En primer lugar, que su actividad tiene la forma absoluta de la reflexión, es actividad de un yo, es *mi* actividad, lo que quiere decir que es acto que se sigue, no por violencia (cuando lo que sucede es lo que otro opera en mí), ni por naturaleza (cuando lo que sucede emerge de mí mismo, pero no de forma que un sujeto reflejamente constituido pueda determinar), sino por «voluntad»: lo que ocurre no es ya lo que «me sucede» sino lo que yo quiero. En segundo lugar, y por la misma razón, que ese yo acompaña como un yo pienso a todos sus actos, de forma que estos pasan a ser «representaciones», y dicha actividad original es el «yo pienso en absoluto» que en todo momento puede acompañarlas (de este modo esa actividad se muestra como cognoscitiva, por lo mismo que es autoconciencia). Pues bien, las dos cosas tienen esencialmente que ver. La vieja polémica voluntarismo versus intelectualismo, olvida que intelecto y voluntad sólo emergen formalmente en sentido moral allí donde su unidad está originalmente garantizada. Así, si entendemos por voluntad la *hóresis* o tendencia de cualquier ente a la satisfacción de su potencia, podemos hablar de voluntad irracional. Pero si en un sentido más restringido, entendemos la voluntad como «decisión», es decir, como imperio sobre sus actos de una subjetividad refleja hasta el punto de constituirse como un yo, esa voluntad es autodeterminación y por lo mismo expresión de una conciencia cognoscitiva. Del mismo modo, pues, como hay un «yo pienso» en absoluto que tiene que poder acompañar todas mis representaciones, hay un «yo quiero» en absoluto que tiene que poder acompañar a todas mis operaciones. Solo entonces hablamos propiamente de libertad, como de aquella voluntad que se sigue del sujeto autoconsciente, esto es, en un sentido práctico, como aquel capaz de darse a sí mismo razón de sus actos.

Sólo ahora podemos hablar a continuación de la virtud en el sentido estrictamente moral, como la capacidad que tiene el hombre de realizar los fines propios de su naturaleza, esto es,

de realizar su propia forma de ser, no en virtud de la acción de otros, ni siquiera en virtud /410 de las disposiciones inconscientes de su propia naturaleza o forma propia (que ahora no denominamos virtudes sino instintos), sino como disposición de su propia subjetividad para hacer el bien (esto es, para actualizar la propia potencialidad) como autodeterminación, es decir, como determinación que emerge de la propia voluntad que está en el origen de esa acción. Virtud es la disposición a hacer el bien porque sí, o porque yo quiero, en virtud de una deliberación racional en la que puedo determinar los fines de mi acción.

Pero la libertad no es sólo condición de posibilidad del acto moral en el sentido del libre arbitrio, de poder elegir esto o lo otro, que podría igualmente dar lugar a actos malos (si uno voluntariamente decide hacer algo malo), sino que lo es en el sentido formal, más amplio, de autodeterminación, en el que esa libertad, más que condición previa, es fin de la acción. Y son buenos aquellos actos en los que la voluntad se determina por sí, y malos aquellos actos en los que esa libertad queda disminuida. De ahí la profunda inmoralidad de todo acto de autocastración (tanto en sentido estricto como figurado), o de cualquier tipo de pacto de sumisión. Sólo el hombre libre es bueno, y en tanto que en sus actos se potencia esa libertad. Porque para el hombre, realizar el fin de su naturaleza y ser feliz, consiste sencillamente en potenciar su actividad reflexiva, en virtud de la cual su vida emerge como conciencia capaz de conocerse a sí misma y de autodeterminarse determinando los fines de su acción, que nunca pueden ser otros que la realización *consciente* de su propia naturaleza reflexiva. Da lo mismo decir que la virtud consiste para el hombre en el desarrollo de una cierta vida *teorética* en la que se actualiza su diferencialidad específica, que decir que la libertad es el último fin del hombre. Por eso dice Aristóteles que nadie asumiría el beneficio de una supuesta felicidad al precio de seguir siendo un niño.

Obediencia

Se me objetará que la obediencia ha sido considerada siempre una virtud, en la tradición política clásica, y por supuesto en la tradición ascética cristiana. Pero el matiz es aquí especialmente interesante para precisar mi interpretación «kantiana»

de la teoría ética aristotélico-tomis- /411 ta. La obediencia es una virtud sólo en la medida en que el sujeto convierte la voluntad de otro en momento de su autodeterminación, es decir, en la medida en que asume como propio el fin que otro —sea Dios, la ley, el superior o el mando— propone para su cumplimiento. Por ejemplo, en la tradición militar de occidente, un oficial (y caballero, esto es, hombre libre) une a la obligación de obedecer, la responsabilidad de evaluar la situación en el ámbito accesible a su conocimiento. De modo que no pocas medallas se han dado a actos de desobediencia, sobre todo allí donde la valentía hace indudable que el fin de la acción era un bien común asumido como propio por encima de la seguridad empírica. (Y probablemente también cuando esa operación, de la que así se hace responsable un oficial subalterno contra el mando, se ve coronada por el éxito, allí donde de otra forma le llevaría a un consejo de guerra.)

Y al revés, es desde todo punto de vista inmoral la obediencia *«per inde ad cadaver»,* al modo de un cadáver (como «carne de cañón», por seguir con la terminología castrense), que se ha propuesto como ideal en ciertas espiritualidades cristianas, porque en este caso el pacto original de sumisión, del que se sigue la acción propia de la voluntad *de otro* sin asumir como propios los fines propuestos, convierte esa acción en resultado de una mecánica empírica, y por tanto en inmorales todos los actos que de ella resultan. De ahí también que tribunales competentes en materia de crímenes contra la humanidad, contra la seguridad del Estado, o contra los derechos constitucionales, no estén fácilmente dispuestos a aceptar la «obediencia debida» como eximente de responsabilidad penal; ciertamente no a poco que por su posición en la cadena de mando se pueda suponer en el sujeto cierto conocimiento del alcance de sus actos: todo sujeto es, en tanto que conoce, responsable de su libre obrar.

¿No es entonces el «orden creado» —igual podríamos decir de las leyes civiles, de las normas de la empresa, de las órdenes del mando, de las exigencias familiares— un horizonte «objetivante» de moralidad? Ciertamente, pero en la misma medida —allí donde el miedo al castigo divino, a la policía, a los jefes o la mala cara del cónyuge, se convierten en determinantes de la acción— ese orden se hace inmoral. Por eso, porque no pueden

ser impuestas sobre «objetos», ese orden se expresa para los hombres y sujetos libres en leyes morales o «deberes», que ape- /412 lan a la «conciencia» a fin de que esos sujetos las asuman como propias, y no en «leyes de la naturaleza», de las que se siguen los efectos con necesidad «objetiva». El cielo estrellado está sobre mí, pero la ley moral no. Está en mí. Y su infracción lo es del «orden creado», en la misma medida en que es un atentado a mi propia dignidad. El mundo tal y como Dios lo quiere, es algo que debe ser realizado libremente. «Dios quiere dioses», dice Novalis en este contexto fichteano. Y el «yo lo quiero» es la máxima expresión de la voluntad de Dios. La creación entera es un pacto, un contrato y una alianza de Dios con el hombre para hacer fructífera, más allá de los límites de la divinidad, la libertad en que todo tiene su esencia. Por eso, la creación no es una ley externa a cumplir, sino una infinita tarea que todo sujeto, y en la medida en que lo es, tiene que asumir, en el modo de una trans-formación. Es un don, pero uno tal cuya aceptación nos impone la obligación de ser activos. Y así, la creación se culmina en re-creación, allí donde toda su necesidad empírica, lo que hay en ella de «dado», de «dato», se hace reflejo del libre obrar y aquello que un sujeto libre, y en la medida en que lo es, puede querer.

Y digo «en la medida en que lo es», porque también en Kant la idea de autonomía exige una matización interpretativa. Porque el «en mí» en el que se ubica la ley moral no es un lugar particular. O, en la medida en que lo es, esto es, en la medida en que yo estoy empíricamente determinado (por el capricho, por el miedo, por la concupiscencia, por la ambición de algo distinto de mí, o por cualquiera de las formas psicológicas de la necesidad empírica), «no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (san Agustín) y mi acción está determinada por una (falta de) voluntad, que es entonces voluntad empírica y principio del mal. Es frente a esa voluntad ante la que la ley moral, la «buena voluntad», emerge como «imperativo», como una «orden», que procede de un sujeto con el que no me identifico en mi particularidad empírica y que en ese sentido se me impone como extraño, efectivamente, como «voluntad de Dios», como «mandato de mis antepasados», como «fidelidad a la tradición», como «respeto al prójimo», o como cualquiera de las formas en que el bien se nos impone como algo que tras-

ciende lo arbitrario, como aquello —visto desde la contradicción de nuestra determinación empírica— que «debo elegir» y ante lo que «no tengo elección»./413

Es aquí donde cobra su pleno sentido la idea de conciencia moral, como aquello en lo que somos dueños de nosotros mismos (en un sentido trascendental) y de lo que no podemos adueñarnos (en el sentido de nuestra determinación empírica). Que la conciencia moral no nos pertenece quiere decir que no podemos ponerla al servicio de nuestro interés, sino que, justo al contrario, es expresión de un interés superior, general, común; y a la vez, en virtud de su carácter infinito y nouménico, divino. En este su carácter trascendente, esa conciencia del bien es *«memoria boni»,* en el sentido platónico de reminiscencia para cada cosa de su ideal, y en el sentido agustiniano de *«memoria Dei»;* como presencia de Dios en el fondo —empíricamente irrecuperable— de nuestra propia mismidad. Ser libre, ser sí mismo y obedecer a Dios en el recuerdo de lo que en verdad somos, es todo la misma cosa.

Kant remite esta trascendencia de la conciencia moral a la intersubjetividad del reino de los fines. Lo que permitiría una interpretación laica de la moral en el ámbito de un «común sentir», de un «sentido común» moral, o incluso de una «conciencia democrática», en línea con una «comunidad ideal de comunicación» habermasiana. Es posible que ambas líneas interpretativas tiendan a confluir más de lo que a primera vista parece.

Materialismo y formalismo moral

Pero, en este sentido, creo que se malinterpreta muy mal el formalismo kantiano cuando se pretende —en la línea de Rawls— deducir de él algo así como una «moral de mínimos» (tolerancia, respeto a la libertad propia y ajena, etc.), relegando al ámbito privado una ética material determinada por valores o concepciones de la naturaleza humana que dependerían de la sensibilidad y reflexión teórica de cada una, o en su defecto de las tradiciones o disciplinas a las que se adscriben. Aparte del contrasentido kantiano de que ahora resultaría esa «moral de mínimos» la única que puede imponer la policía, esto supone no entender que la exigencia formal de ser sí mismo ciertamente se materializa en la infinidad de mandatos que surgen del

sentido del deber allí donde esa exigencia necesariamente se hace incompatible con la determinación empírica de nuestra existencia subjetiva. Nada le /414 es al «sí mismo» indiferente. No es ya que no pueda robar, ni matar, ni desear la mujer o el varón del prójimo; es que yo no puedo ser yo mismo en un mundo donde hay mendigos, enfermos, donde hay gente que no sabe, gente que está sola. Las exigencias materiales de la moralidad se plurifican al infinito y se convierten en mandamiento las obras de misericordia. Ser yo mismo exige como contrapunto un mundo mejor, el mejor de los mundos posibles, el mundo ideal, fantástico; y esa exigencia formal se hace, para todo sujeto, concreto mandamiento allí donde ese mundo ideal es reivindicación material en la empírica e inaceptable negación histórica de ese ideal. Ante una buena voluntad kantiano-idealista, el mundo es una emergente protesta y una bien concreta apelación de «¡no hay derecho!», ante todo aquel que la quiera oír, es decir, ante todo el que tenga en sí conciencia de la dignidad humana; que tenga esa conciencia racional de sí que también llamamos «corazón»; a todos los hombres de «buena voluntad». A la vez, y por lo mismo, que es también una apelación al Juicio Final, a la última justicia, a «que venga Dios y lo vea».

Y al revés: tampoco el decálogo clásico es un catálogo material de deberes aislados, cada uno de los cuales nos diese en su parcial medida garantías de felicidad. Por eso el catecismo tradicional concluía con una recopilación formal: «Estos diez mandamientos se resumen en dos: amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo». Dos que son tres, porque hay que amar a Dios, al yo y al otro yo. Y tres que son uno. Porque —dice también Jesucristo— «lo que hagáis a uno de estos pequeños, a mí me lo hacéis». De modo que el premio de la compasión es el reconocimiento —«venid, benditos de mi Padre»— y el castigo de la inmisericordia un brutal «¡no os conozco!», en el que se pone de manifiesto cómo en la falta de respeto a la subjetividad y dignidad ajena, la enajenación de la subjetividad divina es castigo que simplemente refleja el destrozo que hemos hecho con la propia.

Ver cómo esta moral de la autoconciencia se va desarrollando así hacia una moral del reconocimiento y la compasión y concluirá en los románticos en una exaltación del amor, es algo

que requiere aún una última atención al desarrollo que hace Schelling del idealismo como filosofía de la naturaleza. /415

6. El orden de la naturaleza

Ya hemos comentado antes cómo para el hombre del barroco la naturaleza era sencillamente un horror, el ámbito en el que campaban a sus anchas los cuatro jinetes del Apocalipsis. Y así era un imperativo huir de ella, a ser posible al pacífico y dominable mundo de la geometría, en el que esa naturaleza se ponía al alcance de la demostración. No sólo en abstracto, sino que en jardines y rotondas se pretende expresar ese dominio, al menos en los límites del jardín. A falta de geometría y de esa paz que, poco a poco, va apoderándose de los previsibles cielos, también sirve como albergue la vida urbana. En ella se refugia la nueva burguesía, en un espacio en el que muros y corchetes del rey, o de los síndicos, imponían el derecho y mantenían, mediante el monopolio de la violencia, alejado el desorden del estado de naturaleza, en el que reinaba la lucha de todos contra todos, y en el que cada uno debía dedicar lo mejor de sus esfuerzos a la ingente tarea de defender la propia vida. Sólo en tiempos de peste colapsaba también ese mundo urbano, y la misma vida civil volvía a su estado natural primitivo.

La reforma protestante, con su pesimismo moral, no contribuyó al prestigio de lo natural, que se consideraba esencialmente corrompido; y de este modo la naturaleza se hizo incluso adecuada expresión del pecado. Moral era sólo el encuentro personal con Jesucristo a través de la Escritura. El colapso de la idea institucional de Iglesia redujo el ámbito de ese encuentro a la familia, y si acaso a entornos municipales controlados por las familias. Y a su vez la familia era también la protagonista de esa denodada lucha contra la naturaleza en la que —como se expresa Locke— mezclando el trabajo con la tierra el hombre garantizaba en forma de propiedad ambientes domésticos asegurados en medio de un entorno percibido como proceloso. Entorno externo, pero también interno, porque la educación debía garantizar también el control de los instintos, de aquello que había en nosotros de naturaleza indómita, de modo que la vida, en ese poder ejercido contra lo informe, contra la natura-

leza y los instintos, se hiciese reflejo de la Alianza con Jesucristo y signo de la predestinación.

De ahí el horror a lo primitivo, a lo salvaje y desmedido: a los pieles rojas, por ejemplo. Horror en el que el hombre volcaba su radical sospecha sobre sí mismo. En la vida salvaje, en su penuria y violencia, /416 en su inmediatez instintiva, el hombre civilizado (o redimido, que es lo mismo) cree ver lo que hubiese sido de él si no hubiese pertenecido al número de los justos. Ser salvaje —para indios, vagabundos o jovencitas maleducadas y de incontroladas apetencias— es el epítome de la maldad moral.

Eso en ambientes puritanos. Hay otra civilización «cortés», que se expresa en el mismo *horror naturae,* solamente que se entiende que sólo el poder y la riqueza redimen ahora la naturaleza, como jardín, pero también en la sofisticada expresión de la naturaleza misma, allí donde podemos hacer de ella artificio y lujo. En las fuentes, por ejemplo, en las que la fuerza del agua se hace manifestación ordenada, regulada y puntual del ingenio. O en el mismo control de los instintos; que no deben ser ahora reprimidos sino hacerse «artificiales», refinados y carnavalescos (a la veneciana). La violencia se redime en el arte de la esgrima. El erotismo se ordena en geometría en los complicados bailes medidos por una música aritméticamente armoniosa. Adulterios, traiciones, ambiciones y avaricias se hacen respetables, con sólo no ser «vulgares», demostrando su distinción en lo complicado de la trama en que se urden. El juego de la época, junto a la esgrima y la equitación de salón, es el billar, y con él la diplomacia: todo menos hacer algo por lo derecho. Con el afán por los relojes y la geometría, en ese ideal mecánico del orden y artificio, la autenticidad dejó de ser un valor, fácilmente confundido con la simpleza.

La nueva sensibilidad natural

Hemos visto que, en este sentido, la Ilustración es sumamente equívoca, y con ella toda la modernidad. La primera Ilustración es todavía barroca. Y la segunda deja de serlo precisamente en la sustitución del *horror* por el *amor naturae.* Probablemente es éste uno de los frutos del progreso, reflejado en la seguridad que el hombre va ganando frente a la antigua madrastra, en la medida en que el antiguo territorio hostil se va

reconquistando. Y digo reconquistar, porque de pronto la naturaleza empieza a percibirse como dotada de atributos antes exclusivamente humanos. Para Buffon empieza a ser posible hablar de una «historia» natural. Lamark entiende que hay «propósito» en la natu- /417 raleza, cuyo logro determina un curso, que deja de ser «proceso» indiferente para ser visto como «evolución». En física, el fenómeno de moda es el «magnetismo», algo que permite a las cosas ejercer por sí una fuerza; y la teoría del momento es la de campos, en los que el referente de las cosas ya no es un marco inercial absoluto en el que todas están trascendidas, sino algo que ellas definen desde sí y por sí mismas. Y en la naciente química, esas cosas, como elementos, vuelven a tener un valor propio, «valencia», y con ella de nuevo «propiedades». Ya no reaccionan con cualquier cosa y de cualquier manera, según la energía que esa cosa les transmite, sino en las condiciones que desde ellas mismas se definen. Y Goethe, en *Las afinidades electivas* escribe una novela en la que el drama de las combinaciones y recombinaciones personales, toma como modelo precisamente el mundo de la química. No hablemos de Rousseau, para el que el salvaje pasó a ser sinónimo de bueno, frente a la artificiosidad y encubrimiento de la Corte. Incluso empezó a ser posible tener algo así como «buenos instintos», y que la «naturalidad» llegase a ser una virtud. Es más, empezó a verse que esa naturaleza era frente a la hipocresía de las «costumbres», de las «convenciones» y «conveniencias», el marco en el que se podía ser sujeto, un «sí mismo», auténtico. Y en la pedagogía, con Pestalozzi, la cultura dejó de ser vista como una imposición, o la letra como algo que con sangre entra; y la educación pasó a ser desarrollo y despliegue de tendencias «naturales», que tenían su marchamo en la «espontaneidad» de ese desarrollo, que el maestro podía alentar pero nunca imponer. Lo que comenzaba a estar cercano a la suposición de que la naturaleza era un ámbito de libertad y no de necesidad. Tampoco un ámbito informe, al que hubiese que imponer una forma por vía de artificio, sino ella misma como un proceso de «formación», del que surgen evolutivamente las especies. Culmina este proceso con Lyell, ya entrado el siglo XIX, para el que las montañas ya no son el resultado de violencias cataclísmicas y emergen en un proceso de continua formación. Incluso la tierra mineral, deja de ser meramente

inerte, objeto adecuado de fuerzas mecánicas, para convertirse en objeto de una *geología,* si no en el sujeto mismo de su desarrollo.

Curiosamente, respecto de esta nueva tendencia, Kant es de algún modo un retrógrado. Para él la naturaleza es ciertamente newtoniana, y el sujeto algo que se constituye frente a la naturaleza y como algo esencialmente extraño a ella. Por supuesto la libertad es, no sólo indemos- /418 trable, sino estrictamente imposible en ese marco natural, esencialmente mecánico y férreamente regido por el principio de la causación externa. Eso en la *Crítica de la razón pura.* En el orden moral, aún peor: la naturaleza constituye la determinación empírica de una voluntad que es entonces esencialmente inmoral. Actuar moralmente es algo que la voluntad hace al margen, cuando no estrictamente en contra, de esa naturaleza.

Ciertamente, Kant rinde tributo a las nuevas tendencias en la *Crítica del juicio,* en la que intenta recuperar las ideas de finalidad y de organismo que no tienen cabida en la visión mecanicista de la primera *Crítica.* Pero el mismo Kant se da cuenta de que atribuir propósito a ese orden de la naturaleza supondría tener que revisar todo su planteamiento anterior, sobre todo si ese propósito no es algo que tenga su sentido en un juicio reflexionante en el que la idea de fin forma parte de su estructura a priori y funciona, una vez más, como una idea regulativa: suficiente para justificar la verdad de juicios teleológicos «como si» la naturaleza se comportara teleológicamente, pero insuficiente para explicar desde ella la estructura ontológica de las cosas mismas. Más allá de esa elaboración que hace el entendimiento de las percepciones, la idea de finalidad, y la de organismo que la acompaña, no puede tener consistencia ontológica, ni menos ser el punto de partida para una concepción metafísica o teológica del mundo. Es especialmente descorazonador ver cómo en la *Crítica del juicio,* la cuestión del juicio teleológico va derivando poco a poco hacia la cuestión de una (en último término inviable) demostración finalista de la existencia de Dios, como si la finalidad careciese de sentido fuera del designio racional a priori, es decir, como proyecto previo impuesto sobre una naturaleza que de uno u otro modo se entiende, incluso aquí, como pasividad.

Y peor aún están las cosas en Fichte. Para él la naturaleza es estrictamente No-yo, y por tanto la atribución a ese orden natural de propósitos «voluntarios» está fuera de lugar, puesto que voluntad no es otra cosa que la actividad misma del Yo como autoposición. Ciertamente hay finalidad en la naturaleza, pero sólo en tanto que la naturaleza es transformada en el esfuerzo del Yo por superar en un proceso de autodeterminación el carácter empírico de su determinación «natural». Soy yo quien introduce fines, que tienen sentido en la naturaleza solamente como momento del despliegue de ese Yo hacia su mismidad, es decir, /419 aparecen en la transformación de esa naturaleza «según nuestros necesarios conceptos prácticos de ella».

Libertad y productividad natural

Pues bien, Schelling es el que va a reinterpretar la filosofía crítica, más allá de Kant y de Fichte, en un sentido para ellos extraño pero que recoge el nuevo sentir acerca de la naturaleza, en el que se pone de manifiesto que la libertad es la esencia, no sólo del yo, sino de todas las cosas. Esta es la clave de la *Filosofía de la naturaleza,* en la que, por cierto, Schelling no pretende hacer una enmienda al criticismo de Kant y Fichte, sino sólo un desarrollo de dichos planteamientos en perfecta consonancia con su intención original.

Habíamos visto que para Kant la síntesis del Yo nouménico con la igualmente nouménica «cosa en sí» era el límite (por supuesto inalcanzable) del ideal de la razón pura. En ese límite, que podemos «pensar» (regulativamente) como el pensamiento de Dios, Yo y cosa en sí no serían dos, sino una misma cosa. O lo que es lo mismo: ni la cosa en sí sería un límite experiencial para el Yo, sino momento de su autoposición; ni la cosa en sí sería propiamente cosa *(das Bedingte)* sino ella misma espíritu *(das Unbedingte).* Lo mismo podríamos decir que una cosa es momento en la autodeterminación objetiva del yo, que lo contrario, esto es, que yo no soy otra cosa que el momento de reflexión en el que la cosa (que efectivamente no sería cosa, sino «todas las cosas», el Absoluto) emerge en la conciencia de sí misma. Pero entonces también podríamos decir que en su esencia nouménica todas las cosas son (en tanto que son) espíritu, yo, reflexión, y, en tanto que esta reflexión es actividad, libertad.

Lo mismo ocurriría ahora en Fichte. El Yo es en sí actividad pura, autoposición, *Tathandlung.* Pero no es esa la forma en que tenemos conciencia de nosotros mismos —que sería en ese caso una conciencia indeterminada—, que es más bien una conciencia reflexiva, en el sentido de que «vuelve» al Yo desde el no-yo, desde el momento de su determinación empírica que tiene —ya vimos que ésta es una peligrosa concesión que Fichte hace a Spinoza— la forma de la negatividad. El yo se determina como no-yo. De este modo, si es cierto que lo que *es* /420 es el Yo, podríamos decir que lo que *hay,* aquello que se abre en la experiencia, que lo es a la vez del mundo y de nosotros mismos, es Yo *y* no-yo. Ahora bien, esta conjunción se hace contradictoria, y esta contradicción se supera —vimos— en una exigencia moral: el yo determinado como no-yo, es decir, empíricamente por la naturaleza, tiene que ser lo que es porque él es, y no porque otra cosa sea. Tiene pues que anular el carácter empírico, meramente dado, de su determinación. Y eso lo hace transformando la naturaleza, desde aquello que fácticamente es, en aquello que puede ser pensado a priorí, es decir, haciendo del mundo el mundo ideal, que es, por definición, aquel en el que el Yo se reconoce a sí mismo en dicha naturaleza, que —y éste es el momento antinaturalista en el planteamiento de Fichte— deja, en la medida (siempre progresiva y limitada) en que esto sea así, de ser naturaleza, para convertirse en designio y diseño.

El punto de arranque de Schelling es que, por la misma razón que el Yo determinado como no-yo está en una contradicción consigo mismo que exige ser superada (*porque* Yo soy yo, porque *todo* es Yo, porque el Yo es todo), igualmente se manifiesta simétricamente esa contradicción por el lado del No-yo, que en esta negatividad está en contradicción con lo que en absoluto *es,* Yo. La naturaleza no es entonces otra cosa que el mismo Yo en la forma de la contradicción y como exigencia de que esta contradicción sea superada. Dicho de otra forma: las cosas son Yo en sí mismas mucho antes de que yo sea consciente de ellas; lo son originalmente, como algo latente en ellas.

Lo que de este modo está proponiendo Schelling es algo que Fichte hubiese debido aceptar sin problemas: a saber que el Yo es algo mucho más radical y original que la conciencia y no un mero trasunto del *cogito* cartesiano. Es más, que la conciencia,

si bien es cierto que es signo del sujeto, es un momento constituido y no constituyente del yo. O sea, que algo puede ser espíritu aun antes de que esa espiritualidad emerja como autoconciencia. O sea, que en el seno original de la naturaleza late como su propia esencia la misma actividad reflexiva en que todo consiste y que alcanza en nosotros esa plenitud que denominamos con el pronombre de primera persona.

Que Fichte entrase aquí en una molesta polémica con su discípulo, hasta el punto de romper la amistad con él y de decir que la *Filosofía de la naturaleza* era la última traición al idealismo de *La Doctrina de la* /421 *ciencia,* revela; más que posiciones conceptuales incompatibles, un prejuicio antinaturalista por parte de Fichte; o peor, un berrinche de amor propio (del que Fichte debía andar sobrado, por aquello de que la filosofía que se tiene depende del tipo de hombre que se es), que difícilmente podía admitir que a un joven discípulo se le hubiese ocurrido una idea tan brillante antes que a él. Los románticos, que supieron conjuntar perfectamente el subjetivismo trascendental con la pasión schellingniana por una naturaleza que originalmente se entiende cómo libertad, como dos momentos complementarios, demuestran cómo con este berrinche (con perdón por la poco académica expresión, pero que designa perfectamente uno de los momentos más tristes de la historia biográfica del idealismo) la filosofía de Fichte quedó en él coja de su propio desarrollo y su subjetivismo restringido en los límites de una filosofía moral, sin llegar a ser lo que pretendía: una teoría general de todas las cosas.

Y eso es lo que quiere ser en Schelling el idealismo. La subjetividad y el espíritu no son para él algo particular, reconocible sólo en los fenómenos que hoy llamaríamos psíquicos, propios de la mente, o del mundo-2, ni la libertad una característica diferencial de determinados entes que expresamente se reconocen a sí mismos como «morales». Libertad y espíritu son las fuerzas emergentes en las que todo lo que existe intenta recuperar desde la inidentidad (consigo mismo, con lo otro, y con su propio principio) la identidad con, en y de dicho fundamento. Porque todo es originalmente a partir de un «Yo soy» absoluto; y porque todo en su determinación empírica es un relativo no-yo, todo tiene en sí una contradicción que tiene que ser superada. La «moralidad», como exigencia de mismidad y reflexión,

no es un exclusivo patrimonio psíquico. También la naturaleza está movida, ella misma *es,* una fuerza moral en su origen, que pretende, quiere, y se esfuerza por, llegar a ser. Eso es lo que Schelling llama la «productividad».

La fisiocracia

Esta idea de «productividad», que Schelling introduce en la filosofía de la naturaleza, está ya rondando en la segunda mitad del siglo XVIII. De hecho es la que subyace a las teorías «fisiócratas», que establecen, frente /422 al mercantilismo que entiende la riqueza como la cantidad de plata que entra en el país por el comercio, el principio de que toda la riqueza de un país es, de uno u otro modo, simple «distribución» de un «producto» original que no es otro que el de la tierra. Sólo la naturaleza multiplica —es el «ciento por uno» del grano de trigo en la parábola evangélica— el esfuerzo del trabajo de los hombres. Es pues, propiamente, la naturaleza quien trabaja, porque todo lo demás es transformación y distribución de ese producto original. Esto supone, ciertamente, una radical transformación de la idea barroca —el siglo XVII es tan mercantilista como mecanicista— de una naturaleza simplemente inercial, esencialmente pasiva. Al revés, la naturaleza pasa a ser considerada como por sí misma activa: es lo que tiene en sí el principio del movimiento.

Esa productividad schellingniana, por ser trasunto de un origen absoluto, no es ahora en forma alguna limitada. Ciertamente se limita en el «producto» que la determina, como «forma» de vida concreta. Pero esa delimitación —al contrario de lo que le ocurre a la fuerza newtoniana— no agota la productividad. Todo producto es «más» que sí mismo en virtud de la infinita productividad en que tiene su origen, y es entonces un momento en el que, por así decir, se remansa una corriente que necesariamente lo supera. Se pone así de manifiesto en él una teleología, un fin, que por un lado realiza de forma determinada y concreta, y por otro lo trasciende.

El texto original de Anaximandro: «De donde todo procede, allí tiene todo que volver», vuelve a ser interpretado en un sentido que deja de ser melancólico, como si todo lo vivo tuviese que pagar por la fugaz audacia de vivir el precio de la muerte; y adquiere un sentido optimista: todo lo vivo, como produc-

to de la infinita productividad natural, es ahora superado, no en la vuelta a una original nihilidad, sino en el infinito desarrollo de una vida superior.

Evolución

Es aquí, en Schelling, como contemporáneo de Lamarck, donde surge como categoría interpretativa del mundo y de la historia, la idea de «evolución». Idea que ya está bien madura cuando Darwin la recoge y vuelve a interpretar en clave mecanicista. La naturaleza es el infinito proce- /423 so hacia sí misma, hacia formas cada vez más reflexivas: desde la simplicidad del átomo de hidrógeno, pasando por las complejas estructuras moleculares, cristales, cadenas orgánicas, compuestos proteínicos, que se integran en células con capacidad replicante y de sustentarse a partir de un medio del que, por otra parte se independizan. En esta pluralidad emergente de formas, la vida se muestra como una tensión emergente hacia formas superiores, que se caracterizan por una creciente diversificación, complejidad, integración orgánica e independencia; esto es, por una creciente libertad, traducida en una creciente capacidad para procesar información, para controlar la propia actividad y para transformar el medio en servicio del propio desarrollo. Vertebración, sistema nervioso y conciencia refleja, son momentos de ese proceso, que continúa en la cultura, en los procesos educativos, de autocontrol político, etc.; hasta la filosofía, que constituiría el momento en el que la naturaleza explícita su conciencia de sí y se reconoce como lo que desde el primer momento era: Yo. Desde libertad o espíritu dormido, latente, en la naturaleza inerte, hasta la expresa autodeterminación de la conciencia moral y la comprensión universal del proceso en la filosofía, la vida es el infinito ímpetu por superar la contradicción de la que parte, de no ser el «Yo soy» que es Alfa y Omega de todas las cosas.

Por supuesto, esto es el destilado del fárrago en el que la filosofía de la naturaleza, tanto en Schelling como en Hegel, intenta integrar en un *corpus doctrinae* el cúmulo de experiencias, teorías, experimentos, hipótesis, medias verdades y suposiciones, que resultaron después ridículas, de una incipiente ciencia natural que muy balbucientemente intentaba a fines del siglo XVIII ir más allá de la mecánica racional y extenderse a fe-

nómenos sólo ahora medianamente entendidos en el ámbito de la química, la psicología animal, el electromagnetismo, etc. Hoy en día resulta estrambótico, por ejemplo, ver la enorme atención que Schelling y Hegel prestan a fenómenos mal entendidos que bajo el rótulo de «galvanismo» albergaban audaces hipótesis para el desarrollo de una electrobiología, que terminó en nada. Vista desde esta perspectiva, toda la filosofía idealista de la naturaleza parece una obra de lunáticos. Y como tal fue posteriormente valorada por la filosofía de la ciencia. Y sin embargo, la comprensión de la naturaleza que subyace en ella tuvo una repercusión mucho mayor que el respeto que le han mostrado los epistemólogos, y contribuyó de forma decisiva a conformar nues- /424 tra visión evolucionista y progresista de la naturaleza. Por poner un ejemplo: sólo en el marco de una comprensión emergentista schelligniana o romántica, es el darwinismo algo más que una teoría de la variabilidad de las especies como respuesta adaptativa al cambio de las condiciones ambientales, y se convierte en teoría de la «evolución». Más allá de su empirismo metodológico, toda la biología contemporánea es de una u otra forma deudora de un principio totalizador, que funciona en ella regulativamente integrando la comprensión de los fenómenos en un cuadro general regido por ideas organicistas, totalizadoras y teleológicas, que ciertamente no constituyen el soporte de validez de las teorías, pero sí el marco general desde el que se accede a ellas y en el que esas teorías tienen sentido.

Así por ejemplo, toda teoría biológica sabe muy bien lo que metodológicamente no puede aceptar: que todo el desarrollo de las formas vivas es una denodada, y triunfante, lucha contra el segundo principio de la termodinámica, que, en plena fidelidad a Anaximandro, decreta la inexorable vuelta a la indiferencia térmica, a la nivelación energética y a la total desorganización de una entropía máxima. El *bios* al que se refiere el *logos,* es por el contrario, y crecientemente, actividad organizadora, diferenciada y diferenciadora, controladora y autoproductiva. Ciertamente, el principio de indiferencia triunfa inexorablemente sobre la vida individual, sobre el «producto». Y la muerte es el sino de todo lo vivo. Pero por encima de toda *crisis* particular, allí donde se mueren los reyes, la vida, el Rey, sigue triunfando y continúa viviendo en formas cada vez más perfec-

tas. La productividad, la actividad última en que la vida consiste, trasciende todas sus formas, hacia un fin infinito en el que ella eternamente busca la replicación de su infinito origen. El principio de la entropía máxima es el canto de cisne del mecanicismo. Y la evolución es su continua refutación; ciertamente no fáctica, sino ideal. Por eso es una categoría idealista y de la filosofía del espíritu; de ese espíritu en el que la naturaleza alcanza su verdad y su fin.

7. El romanticismo: ¿un idealismo postmoderno?

Que la filosofía de la naturaleza de Schelling y la filosofía subjetivista de la libertad de Fichte responden a la misma inspiración y, a pesar /425 de los malentendidos personales, están llamadas a entenderse, se vislumbra en la fugaz y fragmentaria obra de Friedrich von Hardenberg, *Novalis.* Discípulo de Fichte, amigo de Schelling y entusiasta receptor de su visión de la naturaleza, ingeniero de minas, filósofo y poeta; Novalis es él mismo el fragmento vivo de una síntesis que quedó por hacer. Y bien así, porque veremos que esa síntesis, en perfecta concordancia con los planteamientos originales de ambos, no puede ser sino el intento de sí misma; y entonces, sólo poesía.

Idealismo y sistema

Y es que la pretensión, en contra de las advertencias de Kant, de cerrar el idealismo en una síntesis sistemática, está necesariamente condenado al fracaso, porque su punto de partida contradictorio, finito, —yo soy Yo *y* no-yo, y la naturaleza es emergencia de la libertad desde la inercia mecánica— impide el cierre reflexivo, la superación total de esa contradicción, en la identidad subjetiva de su objeto. Ya lo vio Platón, igual que Kant: tendríamos que ser Dios para terminar la filosofía; pero entonces no la necesitaríamos. Sólo el que es la primera Palabra, es quién para decir la última.

Esta es otra póstuma venganza de Spinoza sobre sus enemigos conceptuales. Al «sistema de la naturaleza» de Spinoza, quiere Fichte oponer un «sistema de la libertad». Alternativo también en la sistematicidad de un cierre lógico *«more geométrico demonstrato».* Schelling quiere llevar la victoria al extremo, recuperando la idea misma de naturaleza, y rizar el rizo,

cerrar el cierre, «explicando» a Spinoza desde Fichte, la mecánica como momento de la libertad misma. Y ambos piensan que su tarea no puede desdecir de la «sistematicidad» spinoziana, regida por el principio de la identidad racional de la substancia.

Pero no se dan cuenta de que Spinoza puede hacer, desde la finitud, una teoría de la substancia infinita, precisamente porque antes la ha vaciado de sentido declarando que *no es* otra cosa que la totalidad de sus modificaciones. Del mismo modo como la fuerza newtoniana no es otra cosa que la modificación de velocidad que produce en una masa, la substancia es simple suma algebraica de lo que ocurre, idéntica con ello, y accesible por tanto como incógnita infinita despejable /426 desde el lado finito de la ecuación. Es necesario, sí, pensar lo que ocurre *sub specie aeternitatis.* Pero, pese a lo rimbombante de la fórmula, para ello no hace falta ni una experiencia «mística», ni una intuición «metafísica» —Fichte se martiriza y agobia a sus estudiosos intentando explicar que es eso de la «intuición intelectual» del Yo—, sino acceder a la inmutable ley de lo que pasa, que no es otra que la necesidad, al otro lado del signo de igualdad de la ecuación que explica todo, de «lo que pasa».

So pena, como hemos visto, de hacer del «Yo soy» un vacío reflejo de su desarrollo, Fichte y Schelling no pueden hacer eso. El Yo, la libertad, el sujeto, es siempre un *plus* nouménico sobre su determinación empírica. Por eso no es accesible desde esa determinación como el otro término abstracto de una igualdad o ecuación. Por eso es, más bien, la exigencia moral de superar esa determinación, en un mundo ideal, que es el que yo, como buena voluntad, puedo querer, como distinto al que «hay». Pero esta apertura hacia una instancia que trasciende toda experiencia tiene, como bien han visto Platón y Kant, costes. Ligado a la finitud de su experiencia, el yo que somos cada uno no puede recoger en un acto reflejo el fondo subjetivo que lo constituye como tal. Como bien ve Aristóteles, el *theorein* es aquí un mirar, pero cuya visión en modo alguno agota lo visto. El objeto de la filosofía es, pues, «memoria» y saber que se busca; y nunca algo de lo que la reflexión pueda apropiarse en un sistema disponible, en el que siempre estaríamos falsificando lo que en él queremos entender.

No hacen falta excesivos análisis conceptuales para constatar la contradicción en que necesariamente cae el pensamiento que pretende de este modo superar sus límites: la misma pluralidad de sistemas es el máximo escándalo de la filosofía idealista. Fichte se pasó toda su vida formulando y reformulando la *Doctrina de la ciencia.* Extraña actividad para quien pretendía con ella expresar algo definitivo. Schelling quiere hacer un necesario complemento del sistema, desarrollándolo, por así decir por el reverso, en una «filosofía de la naturaleza». Ante el escándalo de su maestro, que con razón entiende que un «sistema» no admite complementos. Luego vuelve a escribir un «sistema del idealismo trascendental», «more fichteano», para demostrar que puede sostener su filosofía en ambos extremos, unificándolos después en un tercer «sistema de la identidad» o indiferencia de esos extremos. La sistematicidad /427 se va así elevando al cuadrado, al cubo, hasta la contradictoria y proteica plurificación de los sistemas. No es extraño, pues, que harto de sí mismo, la filosofía de Schelling terminase tomando prestada de sus amigos románticos una «filosofía del arte», y descarrilando al final en un sublime fárrago místico-trascendental, a la búsqueda de una nueva mitología y en la descripción de no se sabe qué «edades del mundo».

La filosofía del arte

Mientras ardía la polémica entre los sistemas de Fichte y Schelling, y Hegel en su así llamado *Dijferenzschrift* (escrito sobre la diferencia, entre los dos, se entiende) ponía las bases del suyo propio como tercer sistema de lo Absoluto, los amigos románticos de Jena, con Friedrich Schlegel a la cabeza y Novalis como entusiasta continuador, deciden tirar por la calle de en medio. «Es igual de mortal para el Espíritu —escribe Schlegel en uno de sus *Fragmentos críticos*— tener un sistema como no tener ninguno. Tendrá (pues) que decidirse a unir ambas cosas»*(Athäneums-Fragmente,* frag. 53).

Dos son las salidas que ellos proponen para liberarse del piélago de sistemas: una es seguir en filosofía el camino que va abriendo el arte, y otra hacer de la fragmentaria ironía el método adecuado para la expresión de lo absoluto.

Siguiendo lo que en la *Crítica del juicio* de Kant era un cuasi *divertimento* que exploraba en el juicio estético el reino de la

ficción artística, en el que el genio hacía «como si» en la obra de arte se realizase esa soñada síntesis de libertad y naturaleza que la «razón pura» no puede encontrar, Schiller abre las puertas a lo que al final, con terminología de Nietzsche, querrá ser una metafísica del arte. Puertas que, en efecto, al menos se entreabren allí donde entendemos que lo que hace el artista no es una mera replicación del mundo, una *fictio,* sino la verdadera manifestación de su esencia ideal. El artista, en un retrato o en un paisaje por ejemplo, reproduce libremente lo que la naturaleza —según el planteamiento kantiano— hace por necesidad. Esa libertad de la forma natural es, en el arte, la belleza. Y de este modo, toda obra de arte es, de algún modo, representación de la síntesis buscada, de la esencia nouménica, transempírica de las cosas. (A diferencia, por ejemplo, de la /428 reproducción física, digamos en una fotografía.) Así, un muchacho limpiándose después de los ejercicios del gimnasio, deja de ser, por arte de Policleto, un acontecimiento más, intrascendente, del mundo físico, y en el *Doríforo* se convierte en paradigma, en medida absoluta. Ciertamente de humanidad viril, pero no sólo, porque, como ya vimos, esa corporalidad perfecta, trasciende en belleza lo empíricamente *be-ding-t,* lo cósicamente condicionado, y se hace, por lo mismo, más allá de toda corporalidad, adecuada representación de lo divino.

Los judíos se empeñan en no entender a los griegos cuando les acusan de idolatría. Porque la idolatría se hace sacrílega allí donde cosifica y empiriza lo divino; mientras que los griegos lo que hacen es trascendentalizar en la belleza las cosas, muy especialmente el cuerpo humano, hasta hacerlo adecuada imagen de lo absoluto. La pureza que el arte plástico alcanza en Fidias, Policleto y Praxiteles, no es sino paralela a esa tendencia al monoteísmo que ya apunta en Parménides, Heráclito y Anaxágoras, y que madurará en Platón y sobre todo en Aristóteles.

Pero, con todo su valor paradigmático, no es el arte griego el más interesante. Su síntesis es temprana y juvenil, y como la flor de la edad, está llamada al pronto marchitarse. Más interesante es para Schlegel el arte europeo. Moderno, lo llama otras veces. Y también «romántico», bien entendido que no se refiere a las posteriores truculencias del romanticismo tardío, sino a un ciclo que se abre con Dante, y continúa con Shakespeare y Calderón hasta su máxima representación, que los jóvenes ro-

mánticos de Jena quieren reconocer en Goethe. Y la característica de este arte es a primera vista el fracaso. Más evidente lo vemos en las artes plásticas, donde una tísica Venus de Boticelli, desmerece del equilibrio praxitélico no menos que las celulíticas ninfas de Rubens, sin que los cenicientos tipos de Durero ofrezcan entre ambos equilibrio alguno. «Salta a la vista que la poesía moderna (poesía es para Schlegel sinónimo del arte en general), o bien no ha alcanzado todavía la meta a la que aspira, o bien que su afán carece de toda meta fija, su formación de toda dirección determinada, que la masa de su historia no tiene coherencia regular alguna, ni la totalidad unidad. Ciertamente no es pobre en obras en cuyo contenido inagotable se pueda perder la admiración investigadora, y ante cuya altura gigantesca no vuelva la vista el ojo asombrado; en obras cuya fuerza sobrecogedora venza y arrebate todos los corazones. Pero la conmoción más fuerte y la actividad más /429 rica son muchas veces mínimamente satisfactorias. Precisamente las más señeras poesías de los modernos, cuya gran fuerza y arte exigen reverencia, unifican no rara vez el ánimo para volver a rasgarlo de nuevo más dolorosamente. Dejan un aguijón hiriente como rastro en el alma, y quitan más de lo que dan. Satisfacción se encuentra sólo en el gozo más perfecto, donde se cumple toda esperanza albergada y reposa la menor inquietud: donde calla todo anhelo. ¡Y esto es lo que le falta a la poesía de nuestro tiempo!» *(«Über das Studium der griechischen Poesie», Kritiscbe Schriften und Fragmente,* I, pág. 67)

Y por eso, por ser incapaz como los griegos de reproducir lo absoluto, es por lo que la poesía moderna es, ahora más, adecuada representación de lo absoluto, y abre el camino hacia aquel ideal de la razón, que la filosofía sistemática enreda en un discurso con falsas pretensiones de identidad lógica; y que el arte clásico apresuradamente confunde con la gracia natural. Es Platón a la letra: la belleza, don que los cuerpos realizan empíricamente pero que procede de su forma, de su *ousía,* no calma sino que despierta el anhelo, la *theia manía;* no la paz spinoziana de los conceptos, sino el arrebatador afán que nos lleva, más allá de las cosas, a las «cosas mismas», a la esencia en que dejan de ser «cosas» para ser «lo ideal».

Ontología de la fragmentariedad

El complemento de esta teoría de la belleza inquieta es la teoría —si algo así pudiese existir entre los románticos de Jena— de la fragmentariedad. Se trata, en primer lugar, de que el pensamiento renuncia a la identidad sistemática para expresarse aforísticamente en lo que Schlegel llama «fragmentos críticos». Cortos discursos, lógicamente fracturados por la ironía, por exageraciones y paradojas, a través de los cuales el pensamiento apunta más allá de lo dicho. Hacia un sentido que quiere ser tanto más absoluto cuanto, más allá de sí mismo, es relativo a él el discurso que de esta forma, en sí contradictoria, pretende expresar eso absoluto. Al igual que la metáfora, como esencia metódica de la poesía, logra mediante una fractura lógica, mediante un sinsentido literal —«tus ojos son el mar», y cosas así— hacerse expresión de lo inefable. Y al igual que la caricatura /430 consigue mediante la distorsión y la exageración expresar irónicamente la esencia del carácter más allá de la inmediatez sensible del rostro, así el discurso fragmentario, como veíamos en el arte europeo por contraposición al clásico, se hace significativo precisamente allí donde fracasa en la representación idéntica de un sentido.

Desde la nueva estética postmoderna se ha saludado la ironía romántica como una superación de la pasión moderna por la identidad, y así como una superación también del subjetivismo, incluso de un primado de la racionalidad, todo ello a favor de una «nueva lógica» de la paradoja frente al juicio categórico, de la sugerencia frente a la declaración, del juego lingüístico, en definitiva, frente a las pretensiones de una semántica de lo adecuado.

Todo esto estaría bien, y podríamos llamar a los románticos postmodernos, si restringimos la modernidad a la lógica analítica de Descartes, Leibniz, Spinoza y Laplace; e igualmente excluimos de ella a Hume, Adam Smith, por supuesto a Voltaire, a Rousseau, y a todos los idealistas de Kant a Hegel, que han declarado para todo el que con buena voluntad los quiera entender que el camino hacia el sujeto y lo absoluto pasa por la senda de la contradicción y por el contraste dialéctico. Sólo que entonces quedaría esa idea de postmodernidad, que englobaría a todo el mundo menos a Parménides y a tres fieles racionalis-

tas, tan vacía de significado como, a mi modo de ver, está la idea de modernidad que habitualmente se baraja.

Y si, desde luego, lo que se pretende es interpretar a los autores románticos desde algún tipo de esquema debilitador del pensamiento, no hay nada que pudiera estar más lejos de su intención, que es precisamente, mediante la ironía y la paradoja, mediante la metáfora poética, más allá de la necesaria pobreza sistemática, potenciar el discurso hasta hacerlo adecuada y verdadera representación de lo absoluto. Si hay alguien aficionado a los «grandes relatos» esos son los románticos.

Y es que «fragmento» es, para ellos, mucho más que una categoría retórica o un método expresivo, expresión adecuada de la esencia «simbólica» del mundo, en la medida en que todo adquiere su sentido *(sym-bolon* era el anillo roto, por cuyas partes recompuestas los amigos o sus allegados se daban a conocer tras larga separación) por la reconstituyente relación que remite todas las cosas al todo del que son parte fragmentada y en el que todas tienen su significación en esa original uni- /431 dad que las trasciende y en la que se recompone aquello que, roto, carece, en efecto, de sentido.

No se entiende la idea romántica de fragmentariedad desvinculada de un origen histórico muy concreto, que tiene que ver con el nacimiento de la arqueología a partir de los trabajos de Karl Weber en Pompeya y Herculano a mediados de siglo XVIII y la posterior divulgación de sus hallazgos en la obra de Winckelmann, que eclosionaron en el neoclasicismo de la Ilustración tardía. Mientras que el renacimiento hace una recuperación parcial de las formas clásicas, sobre todo de aquellas que se habían transmitido en buen estado, la arqueología que está en el origen del neoclasicismo busca reconstruir el sentido de la obra original a partir de los restos fragmentados de ella que penosamente se sacan a la luz. Aún más fascinante era la egiptología, también de moda en el ámbito germánico a fines del XVIII a través de la divulgación de Carsten Niehbur. Ahí la idea de un sentido oculto más allá de la inmediata apariencia venía sugerida por la misma escritura jeroglífica, en cuya evidencia se ocultaban los últimos arcanos de la antigüedad. Lo evidente era más interesante por lo que en ello se ocultaba. Y por último, todo esto tiene que ver con el despertar de la conciencia histórica. Hasta fines del siglo XVIII unas ruinas eran un estorbo que

sólo testimoniaba el abandono y falta de espíritu progresista de quienes entre ellas vivían. Un señor aseado y con medios no dudaba en (terminar de) derruir su viejo castillo familiar para levantar en su lugar una copia a su alcance de Versalles. Mas de pronto cambia la percepción: los restos son vestigios de un pasado que en ellos se expresa y les da significación, y las ruinas se hacen fragmentos significativos del espíritu que eternamente las habita y que sería sacrílego expulsar de ellas.

Junto a la arqueología viene también el intento de recuperar los restos de un saber antiguo y perdido que se guarda en el fragmentario mundo del *folk lore.* Ciertamente las antologías de canciones y cuentos populares, de von Arnim y von Eichendorf, y de los hermanos Grimm, se harán unos años más tarde, pero ya Novalis antes del fin de siglo escribe: «Pasaron ya aquellos tiempos en los que se asociaban a los sueños historias divinas (...). En la edad del mundo en que vivimos ya no tiene lugar ese trato inmediato con el Cielo. Los viejos cuentos y escritos son las únicas fuentes por las que, en la medida en que lo necesitamos, aún nos llega un conocimiento de lo supraterrestre» *(Heinrich von Ofierdinden, Novalis Werke,* p. 134)./432

Es esto lo que quiere decir esa fragmentariedad que en tiempos precarios se recoge en forma de antología: vestigio desprendido de su mágico y absoluto origen y símbolo de un espíritu ausente; recuerdo por lo demás de algo que tiene que volver como una nueva comunión. «Y entonces rendirá el sol su estricto cetro y será una más de las estrellas, y todas las familias de la tierra se reunirán tras larga separación (...). Entonces volverán a ella los antiguos pobladores de la tierra (...), se reconstruirán de nuevo las viejas viviendas, se renovarán los viejos templos y la historia se convertirá en el sueño de un presente infinito» *(Die Lehrlinge zu Sais,* ib., p. 103).

La intrínseca contradictoriedad de encerrar la comprensión de lo absoluto en la forma de una reflexión sistemática abre para los románticos una nueva metafísica. Se ha hablado, por ejemplo en Hölderlin, de una metafísica de la «escisión». El sujeto no toma conciencia de sí en la soberana plenitud de su autoconstitución, sino justo al revés, como sujeto indigente, en la lejanía de aquello que le es más propio. Es conciencia de sus propias heridas. La sociedad de la que depende, le es extraña; la naturaleza, la suya propia, enemiga como instinto de su bue-

na voluntad; y Dios, como fondo de su propia mismidad, es el Ausente. Entonces el hombre es el perdido de sí mismo.

Pero más que de «escisión», yo prefiero hablar, efectivamente, de «fragmentariedad». Porque el fragmento es *más* que una ruptura. No es lo mismo que un «trozo», o si decimos que algo está hecho «añicos», indicando que se pierde la esperanza de reconstrucción. Un «añico» es un «fragmento» que se ha hecho él mismo «absoluto» frente al Absoluto del que se desprendió, anulando en sí la referencia a su origen, su propia relatividad. Por el contrario, un fragmento lo es siempre «de», no es algo absoluto, si bien su misma relatividad se supera en lo absoluto al que hace referencia. La ruina, como recuerdo del espíritu que la habitó, es ella misma, ya, morada del espíritu, por más que éste habite en ella como «fantasma».

No creo exagerar si digo que ninguna obra plástica ha ejercido sobre el género humano más fascinación que la Venus de Milo. Quizás en otra época una obra rota no hubiese merecido tanto respeto, o se hubiese intentado restaurarla en un supuesto estado original. Son los románticos los que entienden que su mayor fascinación está en los brazos que le faltan, porque precisamente así el ideal que representa es el absoluto /433 ausente. Lo que la hace representativa es su «defecto». La mujer ideal es plenitud representada *precisamente* por una mujer sin brazos.

No es, pues, fragmentario lo absoluto, sino su representación. Como fragmentaria tiene que ser a partir de ella, la comprensión misma del Absoluto. Ya en el origen mismo de la filosofía vimos la escisión, a los tres extremos de un triángulo conceptual, que se producía entre el *arkhé,* la *physis* y el *logos.* La *physis,* que es aquello que tiene en sí su propio principio, resulta que no lo tiene, que no se identifica con él, que lo separa de él su propia materialidad, por la que está ella misma «fuera de sí». Y entonces no es *entelékheia,* lo que tiene el fin, sino que *tiene que* serlo, es *hóresis,* afán de sí misma. Es *entelékheia* como movimiento, mientras tiene que superar la potencia que la separa del *arkhé,* que es su propia forma. La *physis* es, por tanto, la constante búsqueda de su forma, evolución hacia su último fin, que es la infinita actividad del *arkhé.*

En el otro extremo de la base del triángulo, el *logos* es el que recoge la pluralidad de la *physis* como experiencia empíri-

ca, unificándola desde el *arkhé.* Pero a la dualidad de naturaleza y principio corresponde ahora la misma escisión del *logos,* en *empireia,* por un lado, que tiene frente a sí, como objeto, como no-sujeto, la pluralidad de la naturaleza; y como *nous,* por otro, que es connatural con el principio y origen de las cosas, y que, en cuanto tal, es reflexión, pensamiento de sí mismo, subjetividad pura a priori. Esta escisión del *logos* respecto de sí mismo, se sanaría sólo allí donde se superase su escisión respecto de la *physis,* es decir, allí donde la naturaleza fuese sujeto y momento de su mismo despliegue como un Yo. Pero entonces la naturaleza dejaría de ser también lo otro que sí. Esto es, la convergencia de cada uno de los vértices consigo mismo se realiza en la unidad del *arkhé* y en la misma medida en que ambos convergen el uno hacia el otro; en la medida en que la naturaleza supera su carácter empírico y se hace como mundo ideal reflejo de la razón y de la autoconciencia «lógica»; y en la medida también en que el «yo pienso en absoluto» supera la exterioridad nouménica de la cosa en sí y, como dirá después Hegel, hace de la esencia (en-sí) concepto (para-sí) en la identidad de la idea (en- y para-sí). Es evidente que esa síntesis es un límite infinito, el ideal de la razón pura, como identidad de Dios, alma y mundo, las tres ideas totalizadoras de la razón; y que es, por tanto, imposible para una mente finita en /434 medio de un mundo finito; y que realizarla nos pondría en el lugar mismo de Dios, que piensa el mundo a la vez que no deja de ser pensamiento que se piensa a sí mismo.

Pero hemos de preguntar ahora: ¿no es el tercer vértice, el *arkhé* mismo igualmente inidéntico consigo mismo?; ¿no es la escisión sujeto-objeto, libertad-naturaleza, alma-mundo, simple reflejo de la escisión misma del principio, de Dios mismo, que *necesita* del mundo y del alma para rellenar con lo otro que sí, con la alteridad negativa, su propia indeterminación, y llegar a sí mismo en el proceso unificador anteriormente descrito? Ya hemos visto, en efecto, que tanto Fichte como Schelling están a punto de seguir esa vía, siguiendo el adagio spinozista: *omnis determinatio est negatio.* Hemos apuntado también, que es Hegel el que definitivamente —pero con mucha ambigüedad— llevará al idealismo en esta dirección, declarando al final el Absoluto resultado de su génesis histórica. Y son los románti-

cos, especialmente Novalis, los que despejan esta duda en la dirección contraria.

En cualquier caso no quiero hacer aquí historia del pensamiento. Y no me importa tanto la postura de estos autores cuanto la mía propia, que bien se puede articular en torno a esta ontología romántica de la fragmentariedad. Porque, a mi modo de ver, extender esta ontología, que lo es de la finitud, a la esencia misma del fundamento, diciendo que también el principio, Dios mismo, es fragmentario, hace que todo el esquema ontológico trazado salte hecho «añicos». Las cosas y el pensamiento son inidénticos consigo mismo, sólo porque el Absoluto al que remiten y en el que encuentran su identidad, no lo es. La fragmentariedad tiene sentido sólo desde la identidad presupuesta, en virtud de la cual ese fragmento lo es *de* algo. Si unos paleontólogos encuentran restos de un homínido, la interpretación de esos restos sólo es posible suponiendo una totalidad orgánica en la que una vez esos restos tuvieron un sentido.

Se puede decir que el que estemos manejando estos restos es señal de que esa totalidad *ya* no existe, que ha sido, en efecto, fragmentada. Esto es cierto aquí, *de facto.* Pero quien diga esto no pretenderá razonablemente afirmar que el *australopithecus erectus* es *resultado* de las investigaciones de Leakey. A no ser que eso se diga malévolamente; esto es, afirmando que se trata de una invención y no de un descubrimiento. Para lo cual habría honradamente que hacer una interpretación alter- /435 nativa de esos restos en la que se mostrase que la de Leakey es falsa, siempre desde el sentido *original* unitario en el que esos restos se hacen significativos.

Absoluto y hermenéutica

Siguiendo más o menos de cerca este planteamiento con el que Hegel —ahora sí— abre la postmodernidad, Gadamer viene a decir, aunque también con harta ambigüedad, que el sentido es algo que se constituye en su interpretación. Esto significa que todo texto (y todo es texto) depende de la multiplicidad fragmentaria de un contexto en el que también están a la postre incluidas la pluralidad de sus posibles interpretaciones. De hecho, la necesidad de una interpretación, como contrapuesta a la evidencia de un sentido, implica la finitud, no sólo en la

interpretación, sino también en el mismo *interpretandum,* que está circularmente ligado a la finitud histórica de esa (-s) interpretación (-es).

Me permito discrepar, y por lo mismo que hemos dicho anteriormente sobre la fragmentariedad. La retroconexión del sentido interpretado con la finitud histórica de la interpretación, precisamente lo que hace es convertir en absoluta a esta última. Si la V sinfonía de Beethoven no es un *plus* idéntico, infinito respecto de la pluralidad de sus posibles interpretaciones, éstas no están limitadas sino por sí mismas. La interpretación es necesaria porque la sinfonía no es algo *dado;* no es un paradigma empírico como el metro de la Oficina de Pesas y Medidas, pero por lo mismo es algo que no se agota en su representación empírica que es entonces *sólo* interpretación, inidéntica y deficitaria, fragmentaria respecto de su paradigma *ideal.* Pero ello, precisamente porque hay un sentido que trasciende, haciéndola finita, a *toda* interpretación, aportando sobre ella una medida de corrección o incorrección, en virtud de la cual esas interpretaciones, siempre imperfectas, son *mejores o peores.*

Hablar de hermenéutica en la filosofía germánica es hablar de la Escritura, ciertamente con mayúscula. Porque se entiende que es Palabra de Dios e irrupción de lo Absoluto en la historia como mensaje salvador y como incondicionada apelación. Es verdad que el libre examen es una de las exigencias de la Reforma, pues se entiende que /436 nadie que no sea Dios puede imponer una interpretación finita como idéntica a su sentido infinito, y excluir desde ella otras interpretaciones. Pero ningún teólogo protestante admitiría el reproche católico de que, de no ser así, todas las interpretaciones serían válidas, cuando de lo que se trata es precisamente de que en su finitud histórica todas son incorrectas, en tanto que articulan un mensaje infinito en un discurso finito. Lo que Dios dice se puede entender, se entiende de hecho, de muchas maneras, en virtud de la finitud de la recepción. Pero *precisamente por ello,* es un sentido abierto, inagotable en *toda* interpretación, que requiere por ello, ciertamente, la reverencia al texto.

Trátese de la Biblia, de la V sinfonía, o de *australopitheci,* la interpretación tiene siempre fuera de sí, como verdad que se busca, incontaminada por su propia finitud, el sentido en el que

se valida; mejor, aquel sentido nunca transparente del todo en ella, por el que toda interpretación es, en la medida de su relatividad, inválida. Y por eso también hay unas más válidas que otras. Toscanini o Furtwängler pueden establecer —valga la *contradictio in terminis*— ciertos «cánones interpretativos». Y a la hora de interpretar la Biblia, los Padres de los primeros siglos cristianos, el colegio de sucesores de los apóstoles, o el obispo de Roma como portavoz de una tradición unitaria, bien pueden merecer una mayor confianza hermenéutica que un brillante teólogo de Uppsala o Antofagasta, o que un *born again* de Arkansas en pleno trance.

En este sentido, Gadamer ve correctamente, en mi opinión, cómo el sentido interpretado tiende, precisamente en virtud de la finitud de toda interpretación, a constituirse en tradición, en algo que se transmite y recepciona. Pero, como ese sentido no trasciende, según él, el alcance de su decantación histórica, la tradición tiende también a hacerse absoluta; o lo que es lo mismo, nos quedamos sin nada fuera de la historia que permita denunciar tradiciones perversas. Ahí de nuevo el teólogo de Antofagasta o el iluminado de Arkansas, o un fraile sajón del siglo XVI, o un estudiante de postgrado en paleoantropología, o un joven y genial director de una orquesta de provincias, pueden reclamar para sí, apelando a lo absoluto, una misión profética, una ruptura interpretativa, que lleva, no al cambio de paradigmas, porque la tradición nunca lo es, sino al redescubrimiento del paradigma al que en último término la tradición y la ciencia tienen que ser fieles y desde el que toda tradi- /437 ción, todo saber, todo consenso histórico, pueden ser denunciados al menos como insuficientes.

8. Apuntes para una onto-teo-logía postmoderna

Empezamos este libro citando a Hecateo de Mileto para el que resultaban «múltiples y risibles los discursos de los helenos». Ha sido mi intención mostrar que, como todos los discursos cuando están bien pensados y algo expresan de ese sentido común en el que los hombres —permítaseme una más benigna referencia a Gadamer— a lo largo de la historia van interpretando su existencia, ni son tan múltiples, y quizás merezcan también, más que la escéptica carcajada, un asentimiento que

bien puede ir acompañado de sonrisa, expresión quizás de melancólica ironía. Ni somos tan listos, ni estamos tan equivocados, ni decimos tampoco cosas tan dispares, cuando escuchamos lo que unos y otros vamos diciendo desde una, sólo entonces comprensiva, buena voluntad. Esto es, cuando nos tomamos la filosofía... con filosofía.

Ahora quiero ir terminando. Aunque esto ha querido ser un «gran relato», como tal debe quedar inconcluso, porque toda historia, en la medida en que lo es, es interminable. Por tanto, el fin de lo que no ha acabado, necesariamente tiene que ser arbitrario, precisamente allí donde causa horror pensar en la cantidad de cabos sueltos que el relato va dejando. Y es suficiente razón que ya el manuscrito se está convirtiendo por su tamaño en abuso de todo posible editor; o que me gustaría dedicarme ahora a otras cosas, sobre todo a estudiar aquellas que conforme iba escribiendo de ellas descubría que no sé. Porque tiempo habrá, Dios mediante, para continuar esta apasionante historia de los intentos de la razón por aclararse un poco.

Mas concedida la arbitrariedad, tampoco está tan mal terminar donde lo hemos hecho. Fichte y Schelling están en su camino ante una disyuntiva, que ellos dejan de algún modo abierta. Y o bien se interpreta su filosofía de la subjetividad absoluta como una teoría del fundamento trascendente de todas las cosas, y el idealismo se convierte entonces en una relectura de la tradición filosófica en la línea que aquí he intentado seguir. O bien se entiende que ese fundamento no es actividad pura a priori, sino potencial indeterminación, en sí misma con-/438 tradictoria, que requiere para su explicitación de un proceso sólo al final del cual y como resultado de él tiene sentido hablar de lo absoluto como algo concreto, idéntico con la reflexión que hacemos sobre la historia de su idea. En el primer caso tenemos una onto-teo-logía; en el segundo una filosofía de la religión.

Esto último es, pienso, lo que hace Hegel. Y el idealismo subjetivista emprende con él una deriva que continúa con Marx, Nietzsche y Freud —los filósofos de la sospecha, en expresión de Ricoeur— y termina en Heidegger con la absoluta disolución de la idea de sujeto y con ello, a mi modo de ver, con la disolución también de la idea misma de fundamentalidad arqueo-

lógica en torno a la cual se articula, de Tales al idealismo, la tradición filosófica, eso que Heidegger denomina la «metafísica», llamando a su deconstrucción y denunciando, efectivamente, su carácter onto-teo-lógico. *Hypokeimenon,* he querido titular este libro, en el que se narra el desarrollo de esa tradición. *Dasein,* sería el título para otro en el que se contase la historia contemporánea de su disolución, en eso que ahora vagamente se llama postmodernidad. Quedo, pues, por mí mismo, emplazado para esa nueva tarea.

Elogio de la onto-teo-logía

Mientras tanto, algo quiero decir, a modo de conclusión, sobre ese carácter onto-teo-lógico de la metafísica. En primer lugar que me gusta el calificativo. Es un modo brillante de decir que toda filosofía es un discurso (*logos*) acerca de lo que es (del ente) buscando su último principio o fundamento (el *Theos),* sólo desde el cual se sigue esa unificación de lo múltiple en que el mismo discurso consiste y desde la que las cosas se revelan, efectivamente, como «lo que *es».* También parece adecuado designar esa filosofía, en su última radicalidad, como metafísica, en tanto que su reflexión ciertamente trasciende el carácter empírico, tanto del sujeto como del objeto de dicho discurso, hacia la identidad misma del principio. Es lo mismo decir que es, también, discurso de lo incondicionado, teoría de la libertad o filosofía del espíritu.

Claro que, visto así, quizás tampoco al mismo Heidegger le importase designar como onto-teo-lógico su «pensar del ser», allí donde quiere ser «encrucijada» *(Geviert)* de la tierra, el cielo, los hombres y los dio- /439 ses. Veamos, pues, si podemos asumir como propio para la tradición filosófica, para la metafísica, no sólo la designación, sino también la caracterización que Heidegger hace de ella como onto-teo-logía.

La onto-teo-logía es una interpretación del ser. En ella se entiende que hay un ente para el que el ser es su propia esencia. No es cualquier ente, ni uno más entre todos los entes. Se trata de *«das seiendste Seiende»,* del más ente de los entes; de un ente, pues, que encierra en sí el significado del ser en su máxima intensidad; es el ente-ser supremo. Evidentemente esto es lo que designa en la tradición el nombre de Dios. La onto-teo-logía afirma, pues, que el significado del ser se dilucida

al final en torno a una pregunta por el *Theos.* O lo que es lo mismo: que la filosofía primera, como cuestión acerca del significado del ser, es originalmente *teología.*

Bien, hasta aquí no veo qué reparo pueda poner la tradición filosófica a la caracterización que Heidegger hace de ella como onto-teo-logía. Uno podría decir, en su contra, que Dios no es un ente. Pero, claro, eso significa asumir que Dios no es sujeto adecuado del verbo «ser»; o lo que es lo mismo, que Dios no existe. Y entonces, a la pregunta: *utrum Deus sit,* uno tendría que responder: *videtur quod Deus non sit.* Ciertamente esto se puede plantear en el contexto de la filosofía de la religión, en la que Dios puede ser muchas cosas: Idea reflexiva en la que se consuma la historia; la auto-conciencia hipostatizada y alienada del género humano; el opio del pueblo, el reflejo de la conciencia colectiva, la impotencia de la voluntad frente al tiempo, la utopía por venir, etc. Dios puede ser muchas *cosas* para la filosofía de la religión, pero en todo caso un ente más, con características culturales, psicológicas o históricas; y en ningún caso el ente que responde como sujeto y por sí mismo, sin fundamento externo, a la pregunta de si existe.

Además, no parece que tenga sentido decir que Dios es un ente, es decir, que existe, y que no es el máximo de los entes, o que es un ente más entre todos, limitado por otras existencias fuera de Él. En este sentido es cierto que no es un ente «concreto», si entendemos por concreto estar limitado por lo extraño. Lo que no quiere decir que no sea un ente subsistente, porque ningún ente puede ser sin realizar como sujeto la actividad de existir que ese verbo «ser» designa. Es decir, nada *es* sin *subsistir,* en sí o en otro. Parece, pues, que si Dios existe, es sujeto, /440 substancia en el sentido Aristotélico de «alguien que es». Y no de tal manera que ese ser fuese algo extraño a su substancia; porque entonces, como señala Tomás de Aquino, no existiría por sí mismo y necesitaría de un fundamento extrínseco en que sustentarse —como la historia, la cultura, la mente humana, etc.—. Luego no parece haber en Él diferencia entre *id quod est* y *esse.* Dios existe como el ser mismo, como *ipsum esse subsistens.*

Es por eso que es el máximo ente. No por comparación con los demás, sino porque, a diferencia de todos los demás entes, su modo de subsistir no supone límite ni disminución alguna de

la actividad misma de ser en que consiste, de modo que realiza en sí, ilimitadamente, el ser mismo que es *forma formarum* y el acto de todos los actos, la actividad pura sin límite. Como ahora no puede haber en tal esencia diversidad numérica, cualquier otro ente se diferencia de él por realizar imperfectamente el ser que en él se da en plenitud. Luego hasta ahora sigue en pie lo dicho: el discurso acerca de Dios, o bien es onto-teo-logía, o bien es filosofía de la religión y una forma, más o menos matizada, de decir que Dios no existe, esto es, ateísmo. Si es ésta la postura de Heidegger, no interesa aquí.

Onto-teo-logía y tecnocracia

Veamos ahora qué ocurre con el *logos* de esa onto-teo-*logía*. Lo que dice, en efecto, la tradición es que Dios aparece como sujeto adecuado del verbo ser en un discurso que, de alguna manera, expresa ese ser de Dios; que es posible decir con sentido y verdad algo de Dios.

Esto es más delicado y admite muchos matices. Creo, en primer lugar, que las disfunciones en este sentido son las que interesan especialmente a Heidegger, por cuanto él entiende qué, desde Platón y muy especialmente en el contexto de la modernidad racionalista, el *logos* dejó de ser el lugar del desvelamiento apofántico del ser como *aletheia,* y se convirtió en una técnica para decir cosas «correctamente». De este modo la verdad pasó a depender de esa coherencia «lógica» del discurso. Y el sujeto, que dejaba de ser aquello de lo que se hablaba (esto pasaba a ser objeto) para convertirse en el Yo que hablaba, podía disponer como «re-presentación» de la verdad, que así quedaba a su disposición. El /441 modelo de esto puede ser el lenguaje matemático, por ejemplo; o mejor, el de la física matemática, en la que se impone al mundo una legalidad propia de un discurso restringido y se le obliga a ser aquello que, desde esa legalidad, la «lógica» exige que sea para que nosotros como sujetos podamos entender, y disponer como representación de, aquello de que hablamos. Ese ser, así objetivado (cuando decimos por ejemplo que la fuerza es el producto de la masa por la aceleración), se convierte en aquello en cuya representación el sujeto puede darse cuenta a sí mismo de sus propios contenidos, como *cogitationes* regidas por las normas de la *cogitatio.* De modo ahora que el objeto queda a disposi-

ción del sujeto en una reflexión en la que éste, como cápsula autodisponible, no sale de sí mismo. En todo *cogitatum, «ego cogito me cogitare»,* el pensar se piensa a sí mismo.

Esta exigencia de disponer de su objeto, hace ahora que el discurso «lógico» por excelencia sea aquel que aduce para un objeto su «razón», entendiendo por tal aquello que tiene que ocurrir para que las cosas sean tal y como nos las podemos representar y son así disponibles para nosotros. Esa «razón» es la «causa», otro ente, igualmente «objetivado», tal que si se da, se sigue la representación o «ser» de otro. La «lógica» se convierte así en «saber por causas», o en el discurso que puede aportar las «razones» de las cosas, que permite entenderlas, es decir, como hemos visto, convertirlas en representaciones de nosotros mismos. De este modo, el mundo queda «asegurado», respecto de su comportamiento y respecto del «poder» que el sujeto tiene, en virtud de esas razones o causas, de «re-producir» sus «re-presentaciones». El mundo, guiado por esta racionalidad causal, es, una vez más, lo «disponible» a voluntad. De modo que esa seguridad no es solamente teórica, sino aseguramiento práctico de la propia existencia del sujeto en medio de un mundo causalmente objetivado. El resultado de esto es, efectivamente, la interpretación del ser del ente desde la técnica, allí donde el ente se ha hecho lo esencialmente reproducible y repetible. Es lo que Heidegger llama el *Gestell.* El ente es desde esta interpretación del ser, lo objetivamente *her-stellbare,* lo «fabricable». Esta es la consecuencia de una *onto-logía* hecha desde semejante «lógica».

Pero esto no se queda así. La interpretación del ser desde esta lógica de la razón causal, no se refiere a un determinado tipo de entes, sino a *das Seiende im Ganzen,* a la totalidad del ente. De modo que, no sólo /442 *cada* ente debe ser objetivado desde su razón causal, sino que la totalidad de lo que es tiene igualmente que ser vista como efecto desde una «razón» o causa omniabarcante, desde un ente que dispone del ser en absoluto para todo ente; desde un ente que es el Ente supremo, el más ente de los entes, y así la causa universal que garantiza el ser mismo y hace del mundo lo disponible en absoluto. Dios es ese ente. En Él la exigencia de objetivación y de disponibilidad fabricable, se lleva al extremo, se cierra y solidifica en la posición de un sujeto último para el que todo es objeto; de

un poder «definitivo», que da así «razón» de todo lo que pasa y que garantiza que eso que existe *funcione* como una bien ordenada máquina o producto. La fábrica en que queremos convertir el mundo necesita de un último sujeto, él mismo objetívable, que sea a la vez dueño e ingeniero. Y ese es Dios. La voluntad de hacer del ente lo esencialmente re-presentable, re-petible y re-producible, lo disponible como objeto para un sujeto, para ese Yo absoluto en el que se consagra lo que Heidegger llama el «nihilismo europeo», implica una muy determinada interpretación del ser del ente como onto-teo-logía, en la que Dios es, fundamentalmente, lo que bloquea el ente como objeto disponible para la voluntad de poder.

Bien, ahora ya no está tan claro que esa tradición filosófica que hemos intentado describir en estas páginas, pueda reconocerse a sí misma en semejante onto-teo-logía. No vamos a entrar aquí en esta cuestión, pero tengo serías dudas de que el mismo Leibniz, teórico del «principio de razón», de la «teodicea» y de la «armonía preestablecida», se sintiese bien tratado en este tan ingenioso y «lógico» esquema interpretativo. Ni siquiera concediendo a su filosofía el —en este caso dudoso— honor de ser la culminación de una deriva que se inicia con Platón, y que se entiende como el esclarecimiento final, como explicitación de la última intención, de toda la tradición filosófica de occidente. Esto en el caso más claro, que sería Leibniz. Hacer ya a Hegel el colmo racionalista de esta onto-teo-logía de la identidad, eso sí es el colmo, en este caso de las alegrías hermenéuticas a que Heidegger nos ha ido acostumbrando.

Aquí la cuestión es el alcance del esquema propuesto. No tanto si es verdadero o falso, cuanto hasta qué punto pueden satisfacer sus virtualidades explicativas, a la hora de dar cuenta de una compleja, multiforme, y no pocas veces contradictoria tradición más que bimilenaria. Sí se /443 trata de decir que se intenta en ese esquema sacar a la luz «ciertos rasgos» onto-teo-lógicos (en el sentido expuesto) presentes en la tradición metafísica, rasgos que además se hacen especialmente operativos en determinadas auto-mal-interpretaciones de esta tradición, sobre todo, efectivamente, en el ámbito de su concreción práctico-política..., bien se puede decir que «algo de eso hay». Especialmente —como afirma Jacinto Choza— en las fases decadentes y degenerativas, cosificadas y «escolastizadas», en las

que esos impulsos originales que han ido conformando la tradición —es condición humana— se pervierten y anquilosan. Pero decir —y que decidan los heideggerianos si es esto de lo que se trata— que desde la idealidad del mundo en Platón, o desde el *fides quaerens intellectum* de san Anselmo, se sigue con «lógica» continuidad, no ya la monadología de Leibniz, sino el imperio absoluto de las normas DIN, convertidas en verdadero manual de onto-logía..., esto sería ya, en mi opinión, sólo un ejemplo de (en su sentido etimológico) «entusiásta» hermenéutica. Y de lo muy «modernos» que suelen ser los postmodernos en sus deconstrucciones, que no pocas veces nada tienen de débiles y dejan escaso margen, ni siquiera a la reformulación de la deconstruida teoría que quisiese tomarlas en cuenta. Y entonces más vale enfrentarse a ellas con la respuesta del —ése sí— postmoderno portugués del siglo XVII ante el dogmático castellano: *«Vosa Merced tem rasó, mais pouca!»;* porque efectivamente —y ello sería un buen epílogo para este libro— si la razón es algo, si precisamente es absoluta, es lo que yo nunca tengo y siempre puedo reconocer en otro, con esa mezcla de entusiasmo y escepticismo que era para los románticos, y para Sócrates, la ironía: el comienzo del diálogo y el origen de la filosofía.

La razón poética

En este sentido me gustaría concluir diciendo que lo que he intentado presentar en estas páginas, precisamente como el hilo que hilvana en una unidad la tradición filosófica, es una onto-teo-logía, que bien podríamos calificar de post-moderna, si la post-modernidad no definiese su territorio precisamente por exclusión de la onto-teo-logía, esto es, de un discurso que expresa el ser de las cosas *buscando* (en absoluto /444 «asegurando») los principios desde los que esas cosas se dejan expresar y se manifiestan como verdaderas, esto es, buscando las esencias de las cosas, que ellas muestran (siempre *muy* relativamente) a la luz de ese origen en que todo se fundamenta y que (más relativamente aún, hasta el punto de que igual podemos afirmar lo contrario) también se pone de manifiesto en dicho discurso.

Pero obsérvese lo que puede significar eso que afirmo a la luz de lo visto hasta ahora: ¿Habrá pensamiento más teo-lógico

que el de Platón? Pues bien, como muy bien explicitan los neoplatónicos, *no hay en él «idea» de Dios.* Ni Dios tiene «aspecto», ni mucho menos es *re-presentable.* Eso no quiere decir que «lo divino» —como él gusta de expresarse— nos sea inaccesible, pero siempre como ese hiato que separa a todas las cosas de su idea y de sí mismas, que por arriba se muestra como Bien, que todas desean, y por abajo como Belleza, resplandor en todas de su forma ausente. Más habla de Dios Aristóteles, pero sólo para decir de Él cosas como que es *noesis noeseos,* motor inmóvil y actividad sin potencia. Cosas que en el fondo no se entienden, o mejor, que sólo en el fondo se entienden; en un fondo de nosotros mismos que es —forma de todas las formas y acto de todos los actos—, como bien ve san Agustín, sólo el fin de un deseo, de un afán de sí, que tiene carácter de, siempre fallida, memoria y que es irrecuperable en el discurso. Por eso Aristóteles, hace de todo discurso, de lo lógico, al final algo que va más allá del discurso, un *theorein,* que ya no es discurrir por los conceptos, sino mirar lo que a todos ellos se escapa. Dios es la cima del saber, sin que podamos decir de Él que es demostrable. ¿Qué decir del Medievo, empapado todo él de «teología negativa»? Pero no sólo teología, igualmente negativa es la onto-logía: ni una sola esencia nos es de hecho conocida, dice Tomás de Aquino; y la abstracción es mero tanteo, a la busca de un intelecto siempre sólo posible, desde una actividad intelectual que guarda todas las formas, pero que, aun constituyendo el alma misma, nos es del todo indisponible. No hay más juicio definitivamente verdadero que el Juicio Final. Sólo entonces, cuando sepamos *todas* las cosas, sabremos lo que *es* cada una. Mientras tanto nos queda eso... cosas como el «genoma»: tanteo de ciegos en un mundo de luz infinita. Pues eso es para Kant la ciencia que puede garantizar a priori sus juicios sintéticos. De forma controlada, metódicamente asegurada, sabemos muy poquitas cosas, por ejemplo, con qué fuerza se atraen dos graves si /445 conocemos su masa y su distancia, conceptos todos en los que sesgamos nuestra experiencia desde las formas finitas de sintetizarla, de modo que garantizamos un saber sólo a costa de renunciar a conocer lo verdaderamente interesante: las cosas mismas. Esas sólo las conoce Dios. Pero para conocerlo a Él, y así las cosas, tendríamos que conocernos también a nosotros mismos, del todo, traer al juicio

discursivo eso que llamamos Yo, de lo que nos creemos tan seguros porque acompaña como pensamiento todas nuestras representaciones, pero que nunca puede ser representado, porque es tan infinito como esa síntesis total, siempre buscada e inalcanzable como Ideal de la razón, en las que al final el mundo, el alma y Dios, serían manifestaciones de lo mismo. Sólo como un deber, continúa Fichte, como la exigencia de ser sí mismo, se muestra esa reflexión original; que vuelve a ser, otra vez, como en Aristóteles, el fin de un esfuerzo tan esperanzado como irrealizable, porque acabaría allí donde todas las cosas son como Dios y yo, y todos, podemos quererlas. Mientras tanto, para saber cómo sería un mundo así de ideal, como motor también para realizarlo, nos queda algo tan poco controlable metódicamente como es la «buena voluntad». Jamás esa otra voluntad, fuente de todas las falsificaciones, que rellena con lo útil su propio vacío empírico, reflejando en poder cosificador *(be-ding-ende Macht)* su impotencia. Por el contrario, el verdadero sujeto es —afirma Schellíng—, no el que reprime, sino el que en la naturaleza libera con respeto; la libertad en la que todo tiene su esencia. Y ése —terminan por fin los románticos— es el poeta, filósofo en la praxis, mezcla, como Novalis, de ingeniero y «buena gente», pues es su buena voluntad la que descubre en todas las cosas los dolores de parto de un mundo glorioso por venir, precisamente en la insuficiencia de todas las cosas respecto de aquello que sólo anuncian como fragmento del futuro.

El mundo es, entonces, para él, aurora de la libertad, proclamación del universal derecho a ser de todo lo que existe. Y así el rostro, aun velado, del último Mesías. ¡Que nadie, sin ser niño o poeta, ose desvelarlo, pues se convertirá en Anticristo!

Sevilla, 21 de octubre de 2002
Laus Deo!